SOCIALISMO COMUNITARIO

Un horizonte de época



Álvaro García Linera
Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia

SOCIALISMO COMUNITARIO
Un horizonte de época

Álvaro García Linera
Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
BOLIVIA

SOCIALISMO COMUNITARIO. Un horizonte de época.

Calle Ayacucho esq. Mercado # 308
La Paz - Bolivia
+591 (2) 2142000

Depósito Legal:
ISBN:

Coordinación:
Héctor Ramirez Santiesteban

Edición y corrección:
Rebeca Peralta Mariñelarena

Diseño y diagramación:
Franz Ballesteros Saravia

Impreso en Bolivia 2015
Segunda edición

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Resulta paradójico que cuatro de los cinco textos que conforman este libro: *Socialismo Comunitario. Un horizonte de época*, provengan de encuentros y debates que tuvieron lugar en Europa y Estados Unidos entre los años 2013 y 2015. Pues esas latitudes no son propiamente los espacios donde actualmente las fuerzas socialistas o comunitarias hayan logrado desplegar de mejor manera sus potencialidades. Quizá por ello mismo las reflexiones del Vicepresidente Álvaro García Linera sobre la izquierda estadounidense y europea giren en torno a la necesaria lucha política por el Estado, pues si bien es cierto que la lucha por la emancipación desborda al Estado, pasa necesaria y urgentemente por él.

Y esa lucha por la emancipación también pasa por la construcción del comunismo como horizonte de época planetario.

En la búsqueda incesante por disputar y edificar el sentido común de la época la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia pone a su disposición este libro, con la certeza de que las y los lectores continuarán con el necesario debate propuesto por el Vicepresidente sobre el socialismo comunitario, un horizonte de época que más temprano que tarde habrá de materializarse a escala global.

VICEPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

NUEVE TESIS SOBRE EL CAPITALISMO Y LA COMUNIDAD UNIVERSAL[1]

Primera tesis. *El capitalismo de fines del siglo XX como medida geopolítica planetaria absoluta.*

Inicialmente, en el siglo XIX, el mercado capitalista se mundializó —tal como reflexionó Marx en 1850— gracias a la apertura de la ruta comercial California-China. En el siglo XX, después de la caída del muro de Berlín, el circuito de la economía financiera también adquirió una irradiación planetaria. Pero lo que es más importante, ya en el siglo XXI, la propia producción, el propio proceso de trabajo inmediato capitalista, predomina en todos los países del globo y el mismo mundo ha devenido en un gigante taller de trabajo planetario, en donde se elabora cada uno de los productos que consumimos. Esto significa que hoy ya no existen más mercancías "made in Estados Unidos" o "made in China" exclusivamente, sino "made in world", "fabricadas en el mundo".

Segunda tesis. *La acumulación primitiva perpetua.*

Esta acelerada mundialización de la producción ha dado lugar a la subsunción formal, externa, de los procesos de trabajo agrarios comunales, no capitalistas o pre-capitalistas, bajo el mando de la acumulación capitalista que se ha reproducido de manera continua —como un tipo de acumulación primitiva perpetua—, empujando de forma explosiva a las naciones y clases indígenas de África, América Latina y Asia, a ser forzosamente naciones, clases y saberes "en" el capitalismo, aunque no sean naciones, clases y saberes "del" capitalismo.

1 Conferencia dictada en el *Left Forum* (Foro de la Izquierda) realizado entre el 7 y 9 de junio de 2013, Universidad Pace, New York.

El indianismo político estatal en Bolivia, el indianismo resistente en México o en Brasil y las luchas campesinas e indígenas en otras partes del mundo, son una visibilización activa de este pilar y contradicción de la nueva etapa del capitalismo.

Tercera tesis. *La apropiación capitalista de una fuerza productiva comunitaria universal: el conocimiento.*

Simultáneamente a la subordinación de la sociedad planetaria al capital, estamos asistiendo a la subsunción real del conocimiento humano mundial, de las capacidades cognitivas o fuerzas intelectivas, a la propia producción del capital. La producción moderna se sostiene cada vez más en la ciencia aplicada al procesamiento de materias primas, pero además las propias ciencias como la física, las matemáticas, la biotecnología, la ingeniería de sistemas, etc., son en sí mismas industrias de punta que generan incluso más valor agregado que la extracción de materias primas o los servicios.

Eso significa que el capitalismo se ha apoderado de una fuerza productiva ilimitada: el conocimiento humano, y al hacerlo ha hecho emerger dos contradicciones fundamentales. La primera, que al estar subsumiendo una capacidad humana de fundamento comunitario-universal, —pues la ciencia ya no es el producto de genios individuales sino cada vez más un producto colectivo-universal—, a la larga se está socavando la base de la apropiación privada capitalista que se hace de esta fuerza productiva comunitaria. Y la segunda, que se crea y se escinde a la clase obrera mundial: una vinculada más a las ciencias, al conocimiento y la tecnología en las metrópolis del mundo capitalista, y la otra ligada más al esfuerzo rutinario y a la asociatividad en las extremidades del cuerpo capitalista planetario.

Estamos entonces ante el surgimiento de una nueva condición obrera planetaria expandida en todo el mundo, difusa y distinta a la que dio lugar al Etstado de bienestar, la vida sindical y los partidos del siglo XX.

Cuarta tesis. *La subsunción real del sistema integral de la vida natural del planeta al capital.*

La subordinación técnica de la ciencia a la ganancia ha desatado una subsunción formal y de manera creciente una subsunción real de los procesos metabólicos de la naturaleza a la acumulación capitalista. La biotecnología que modifica los códigos y la arquitectura de la vida a nivel micro, la devastación capitalista de los bosques y ríos, la desenfrenada explotación de los minerales, hidrocarburos, aguas subterráneas, están transformando irreversiblemente el sistema integral de la vida natural del planeta, poniendo en riesgo la existencia de la vida misma, tanto de la naturaleza como del ser humano, que es una parte de la propia naturaleza.

Esto da lugar a una paradoja histórica: la propia expansión ilimitada del capitalismo lo está convirtiendo en naturalmente imposible a futuro porque no existe naturaleza ni materias primas capaces de sostener la producción de todos los productos que hoy vemos en los escaparates para las personas de todo el mundo.

Quinta tesis. *Fuerzas productivas que devienen en destructivas de la naturaleza y el ser humano.*

Dentro del modo de desarrollo capitalista, las fuerzas productivas de la sociedad no solo son cada vez más unilaterales y contradictorias —usando los conceptos de Lenin—, sino que también están deviniendo cada vez más en fuerzas destructivas de la propia humanidad.

Cuando hablamos de fuerzas productivas nos estamos refiriendo a la tecnología o las fuerzas productivas objetivas, las fuerzas productivas intelectivas como la ciencia, las fuerzas productivas asociativas, las fuerzas productivas subjetivas (como la pasión, el deseo), las fuerzas productivas simbólicas (como el lenguaje, la festividad comunal), y en general a todas las acciones que dan lugar a la producción de nueva riqueza social.

En la actualidad, el capitalismo mundial está priorizando las fuerzas productivas técnicas y las intelectuales, en detrimento de las fuerzas productivas asociativas, subjetivas y simbólicas; pero además, de una manera contradictoria, es decir, priorizando fuerzas productivas técnicas que para generar ganancia (la única finalidad del capitalista) producen consecuencias destructivas del sistema metabólico de la naturaleza.

Sexta tesis. *Nuevos ejes movilizadores de las clases en antagonismo revolucionario.*

La constitución de las luchas de las clases sociales, tanto “del” como “en” el capitalismo del siglo XXI, ha de estar determinada por tres fuentes de antagonismos planetarios:

- La acumulación primitiva permanente, que en distintos lugares del mundo está dando lugar a la emergencia de luchas indígenas y agrarias que buscan resistir la expoliación capitalista de su organización tradicional de vida, colocando a sus naciones frente a la situación de que para preservar sus estructuras comunitarias tienen que luchar por un comunitarismo ampliado y universalizante, lo que las lleva a convertirse en una fuerza productiva de la comunidad universal, del socialismo y del comunismo.

- La subsunción técnica del metabolismo de la naturaleza a la acumulación capitalista y la inminencia de una catástrofe medioambiental, que convierte a las luchas por la defensa de la Madre Tierra —un bien común de todos los seres vivos—, en luchas comunes a todos los seres humanos, es decir, en fuerza productiva del socialismo y del comunismo.

- Y la condición obrera, resultante de la subsunción mundial de la ciencia a la ganancia empresarial, que está dando lugar a clases obreras más fragmentadas regionalmente, más difusas socialmente, pero también más expandidas, lo que las convierte

en la única fuerza productiva verdaderamente global capaz de cimentar con sus luchas un nuevo modo social de producción post-capitalista, que obligatoriamente tendrá que ser planetario pues esa es la base territorial del capitalismo que se busca superar.

De esta manera, es posible advertir que los ejes movilizadores de las clases en antagonismo revolucionario tienden a estar vinculados a las temáticas de: el control y uso del excedente económico (salario, seguridad social, salud, educación), la defensa o ampliación de las necesidades vitales (agua, tierra), la preservación de los recursos comunes estatales y no estatales, la preservación de las identidades nacionales indígenas y la defensa de la Madre Tierra y de la ecología.

Menciono estos seis ejes movilizadores porque permiten ver la complejización de la lucha de clases, que no solo se está moviendo alrededor de la relación salarial, sino que también se está moviendo alrededor de otros componentes que en muchos casos se vuelven tanto o más movilizadores de la gente y de su constitución como clase social movilizada.

En el caso de Bolivia en el ciclo revolucionario y de las grandes sublevaciones del año 2000 al 2005, de hecho los factores movilizados se articularon alrededor de las necesidades vitales como el agua, la tierra; los recursos comunes no estatales y las identidades indígenas. La temática laboral estuvo presente pero ante todo articulada y vinculada a estos tres otros ejes que dieron lugar a los grandes levantamientos y a la revolución del año 2000 al 2005.

Séptima tesis. *Nuevas formas de movilización de las clases sociales subalternas.*

Estamos asistiendo a una mutación de los sistemas de constitución material y de movilización o visibilización clasista de los sectores subalternos. La antigua forma sindicato, anclada en el centro del trabajo, es y será fuerte en aquellos territorios laborales en los que se haya podido

sedimentar un espacio de acumulación de experiencias de clase; pero allí donde la flexibilidad laboral, el nomadismo obrero y la fragmentación de la condición obrera prevalecen, esta forma organizativa es débil y tiende a ser complementada o sustituida por otras dos formas de acción colectiva: la forma comunidad, en el caso de las sociedades con amplia base agraria comunitaria, y la forma multitud. La forma comunidad es el modo político en el que la propiedad común de la tierra y la cultura organizativa indígena se movilizan como autodeterminación. La forma multitud es una manera flexible de articulación de varias clases sociales donde el núcleo dirigente no está establecido de antemano, sino es contingente y depende del curso de la propia movilización.

En la forma multitud de asociatividad movilizada, la convergencia obrera se da en torno a identidades territoriales locales, a demandas específicas vinculadas a las condiciones de vida (servicios básicos, derechos de ciudadanía, etc.), junto a otros sectores sociales igualmente involucrados por la demanda. La conducción de la acción colectiva no está definida de antemano, se resuelve en la propia lucha y muchas veces puede pasar de un núcleo obrero a otro campesino, intelectual o vecinal. La forma multitud pareciera ser una forma más flexible de articulación contingente de sectores sociales, capaz de remontar temática y contingentemente las formas difusas y nómadas de obrerización contemporáneas.

Octava tesis. *La lucha por el poder del Estado como forma de emancipación.*

La emancipación de las clases subalternas "de" y "en" el capitalismo pasa necesariamente por la lucha por el poder del Estado. El Estado tiene como finalidad histórica monopolizar e imponer el sentido común de lo que es común a toda una sociedad, el sentido de lo universal que es propio de una comunidad existente. El Estado monopoliza la materia y la creencia de casi todo aquello que hace vivir a una sociedad como parte integrante de una comunidad territorial con un destino compartido. Y, hasta hoy, la administración de esa materialidad y de esas creencias ha estado dirigida u organizada desde el punto de vista y desde los intereses de las clases capitalistas.

Ante ello, los movimientos sociales, clases obreras, naciones indígenas, intelectuales, activistas, sindicatos, no pueden renunciar ahora a la batalla de ser ellos los que conduzcan y articulen el sentido de lo universal, el sentido de comunidad política de un país.

Esa voluntad material de administrar y conducir lo común, lo universal de una sociedad, es la lucha por el poder del Estado que consiste, sobre todo, en un asunto de hegemonía en el sentido gramsciano, es decir, se trata de una construcción de un liderazgo político-cultural general, de una lucha por revolucionar los esquemas lógicos y morales profundos con los cuales las personas organizan su existencia en el mundo; y no de una simple ocupación del poder estatal de la clase capitalista. Por ello, toda lucha revolucionaria por el poder de Estado es una lucha por la revolución de la correlaciones de fuerzas sociales que influyen en las decisiones generales de la sociedad, del sentido común de la sociedad y de los medios materiales que objetivan esa nueva correlación de fuerzas clasista. Y por ello, es también una transformación de la conformación material y técnica del Estado. De ahí que una revolución social que transforma de raíz la correlación de fuerzas política y cultural de un país, tiene que transformar desde abajo las antiguas estructuras estatales de dominación y, construir desde abajo, desde la propia sociedad activa, las nuevas relaciones de poder social, que necesariamente habrán de materializarse, o construirse, en nuevas estructuras de poder. Por ello es que una revolución social es una construcción de nuevas estructuras de poder; no la ocupación de las antiguas que expresan la vieja relación y correlación de fuerza social.

No se trata de que la lucha política sea únicamente la lucha por el Estado. No. La lucha política desborda el Estado; pero también pasa por el Estado, constituye el Estado. Y entonces cuando el activista, el dirigente sindical, el académico, el investigador, el sindicalista únicamente se queda en su lucha local, aparentemente por fuera del Estado, únicamente centra su atención y su fuerza en un tema particular; puede obtener un resultado, puede obtener un pequeño cambio en el

metabolismo del capitalismo, pero a la larga el capitalismo vuelve a reproducirse absorbiendo y alimentándose de esa energía fragmentada. El activismo aislado se convierte sin que uno lo quiera o lo desee en una fuerza productiva del capitalismo porque lo ayuda a regenerarse, lo ayuda a potenciarse; sin desearlo lo ayuda a expandirse.

La única manera de salir de esta maldición hegeliana, radica en que la lucha por lo local, por lo parcial, también involucre e irradie la lucha por lo universal, por la totalidad.

Si abandonamos la lucha por la totalidad y concentramos energías únicamente en lo particular, en lo parcial, en lo viable, solo en lo posible, nuestro trabajo se volverá en nuestra propia contra; es el fetichismo de la mercancía que se sobrepone a los productores aislados. Pero si sumamos a la lucha por lo particular, por el tema energético, por el tema de los transgénicos, por el tema de los animales en el mar, por el tema de los fondos de pensiones, por el salario; si junto con eso articulamos la lucha por la totalidad de la conducción política del país, la totalidad de la administración de las riquezas, entonces lo local y lo universal se presentan como una lucha común, como una producción común de lucha; y entonces habrá muchísimas más posibilidades de que los esfuerzos colectivos no se conviertan en una nueva fuerza productiva que alimente el capitalismo, como ha sucedido hasta hoy con todas las luchas sociales.

Novena tesis. *La comunidad universal: síntesis de potencialidades objetivas y voluntades intersubjetivas.*

Detrás del resquebrajado poderío de un capitalismo planetario triunfante está el poderío latente de un comunitarismo técnico, organizativo y moral de las naciones y clases subalternas, pero únicamente como potencia, tendencia y posibilidad material. Para que esa potencia devenga en insurgencia social se requiere un largo y sistemático activismo molecular con voluntad de poder; un activismo intersticial capaz de tejer vo-

luntades crecientes y materialmente sustentadas de luchas por el poder; capaz de crear relaciones comunitarias expansivas, primero nacionales, luego continentales y finalmente planetarias, que gatillen el cúmulo de fuerzas comunitarias constreñidas y ahogadas por el capitalismo. Al final, la comunidad real será universal, planetaria o no será nada.

A LA IZQUIERDA EUROPEA[2]

Permítanme celebrar este encuentro de la izquierda europea y, a nombre de nuestro presidente Evo Morales, de mi país y de nuestro pueblo, agradecer la invitación que nos han hecho para compartir un conjunto de ideas, de reflexiones en este tan importante congreso de la izquierda europea.

Permítanme ser directo y franco pero también propositivo. ¿Qué vemos desde afuera de Europa? Vemos una Europa que languidece, abatida, ensimismada y satisfecha de sí misma; vemos a una Europa, hasta cierto punto, apática y cansada.

No es el pueblo europeo el que ha perdido la virtud ni ha perdido la esperanza, porque la Europa a la que me refiero, la Europa cansada, agotada, ensimismada, no es la Europa de los pueblos; es ésta silenciada, encerrada, asfixiada. La única Europa que vemos en el mundo es la de los grandes consorcios empresariales, la Europa neoliberal, la Europa de los grandes negociados financieros, de los mercados y no la Europa del trabajo.

Carentes de grandes dilemas, horizontes y esperanzas, solo se oye —parafraseando a Montesquieu— el lamentable ruido de las pequeñas ambiciones y de los grandes apetitos; unas democracias sin esperanza y sin fe son democracias derrotadas; unas democracias sin esperanza y sin fe son democracias fosilizadas; en sentido estricto no son democracias; no hay democracia válida que sea simplemente un apego a instituciones

---

2 Intervención del Vicepresidente del Estado Plurinacional, Álvaro García Linera, en el IV Congreso de Partidos Europeos de Izquierda. Madrid, España, 13 de diciembre de 2013.

fósiles con las que se cumple rituales cada tres, cuatro o cinco años para elegir a los que vendrán a decidir de mala manera sobre nuestros destinos.

Todos sabemos y en la izquierda más o menos compartimos un pensamiento de cómo es que hemos llegado a semejante situación. Los estudiosos, académicos y los debates políticos nos brindan un conjunto de interpretaciones de lo mal que estamos y cómo hemos llegado ahí.

Un primer criterio compartido de cómo es que hemos llegado a esta situación es que entendemos que el capitalismo ha adquirido, no cabe duda, una medida geopolítica planetaria absoluta. El mundo entero se ha redondeado y el mundo entero deviene en un gran taller mundial. Una radio, un televisor, un teléfono, ya no tienen un origen de creación sino que el mundo entero se ha convertido en un origen de creación; un chip se hace en México, el diseño se hace en Alemania, la materia prima es latinoamericana, los trabajadores son asiáticos, el empaque es norteamericano y la venta es planetaria; esa es una característica del neoliberalismo, no cabe duda, y es a partir de ello que uno tiene que tomar acciones.

Una segunda característica de los últimos veinte años es una especie de regreso hacia una acumulación primitiva perpetua. Los textos de Carlos Marx que retrataban el origen del capitalismo en el siglo XVI y XVII, hoy se repiten y son textos del siglo XXI. Tenemos una permanente acumulación originaria que reproduce mecanismos de esclavitud, mecanismos de subordinación, de precariedad, de fragmentación, que fueron retratados, fundamentalmente, por Carlos Marx. Solo que el capitalismo moderno reactualiza la acumulación originaria, la expande y la irradia a otros territorios para extraer más recursos y más dinero.

Junto con esta acumulación primitiva perpetua —que va a definir las características de las clases sociales contemporáneas, tanto en nuestros países como en el mundo, porque reorganiza la división del trabajo

local, territorialmente y la división del trabajo planetario—, tenemos una especie de neo-apropiación por expropiación. Tenemos un capitalismo depredador que acumula, en muchos casos, produciendo en las áreas estratégicas, conocimiento, telecomunicaciones, biotecnología, industria automovilística, pero en muchos de nuestros países acumula por expropiación; es decir, ocupando los espacios comunes: biodiversidad, agua, conocimientos ancestrales, bosques, recursos naturales; esta es una acumulación por expropiación, no por generación de riqueza, sino por expropiación de riqueza común que deviene en riqueza privada; esa es la lógica neoliberal.

Si criticamos tanto al neoliberalismo es por su lógica depredatoria y parasitaria. Más que un generador de riquezas, más que un desarrollador de fuerzas productivas, el neoliberalismo es un expropiador de fuerzas productivas capitalistas y no capitalistas, colectivas, locales y de sociedades.

La tercera característica de la economía moderna no solamente es acumulación primitiva perpetua, acumulación por expropiación, sino también subordinación. Marx diría subsunción real del conocimiento y la ciencia a la acumulación capitalista, lo que algunos sociólogos llaman la sociedad del conocimiento. Esas son las áreas de mayor despliegue y potencia de las capacidades productivas de la sociedad moderna.

La cuarta característica, cada vez más conflictiva y riesgosa, es el proceso de subsunción real del sistema integral de la vida del planeta, es decir, de los procesos metabólicos entre los seres humanos y la naturaleza.

Estas cuatro características del moderno capitalismo redefinen la geopolítica del capital a escala planetaria, la composición de clase de las sociedades, la composición de las clases sociales en el planeta. No solamente está la externalización a las extremidades del cuerpo capitalista de la clase obrera tradicional, de la clase obrera que vimos surgir en el siglo XIX y principios del XX, que ahora se transfiere a las zonas periféricas: Brasil, México, China, India y Filipinas, sino que también

surge en las sociedades más desarrolladas un nuevo tipo de proletariado, de clase trabajadora, que es la clase trabajadora de cuello blanco, profesores, investigadores, científicos y analistas que no se ven a sí mismos como clase trabajadora, se ven como pequeños empresarios, seguramente, pero en el fondo son una nueva composición social de la clase obrera de principios del siglo XXI.

Pero, a la vez, también tenemos una creación de lo que podríamos denominar en el mundo un proletariado difuso, sociedades y naciones no capitalistas que son subsumidas formalmente a la acumulación capitalista, América Latina, África y Asia, hablamos de sociedades y de naciones no estrictamente capitalistas, pero que en el conjunto aparecen subsumidas y articuladas como formas de proletarización difusas, no solamente por su cualidad económica sino por las propias características de su unificación fragmentada o difícil fragmentación por su dispersión territorial.

Tenemos, entonces, no solamente una nueva modalidad de la expansión de la acumulación capitalista, sino que también tenemos un reacomodo de las clases y del proletariado y de las clases no proletarias en el mundo; el mundo hoy es más conflictivo, está más proletarizado, solamente que las formas de proletarización son distintas a las que conocimos en el siglo XIX, principios del XX, y las formas de organización de estos proletarios difusos, de cuello blanco, no toman la forma de sindicato. La forma sindicato ha perdido su centralidad en algunos países y surgen otras formas de unificación de lo popular, de lo laboral y de lo obrero.

¿Qué hacer?, la vieja pregunta de Lenin. ¿Qué hacemos?, compartimos definiciones de lo que está mal, de lo que está cambiando en el mundo; y frente a estos cambios no podemos responder o, mejor, las respuestas que teníamos antes son insuficientes, sino no estaría gobernando la derecha acá en Europa; ¡algo ha faltado y algo está faltando a nuestras respuestas y a nuestras propuestas!

Permítanme, de manera modesta, plantear cinco sugerencias en esta construcción colectiva del quehacer que asume la izquierda europea.

La izquierda europea no puede contentarse con el diagnóstico y la denuncia, estos sirven para generar indignación moral y es importante la expansión de la indignación moral, pero no genera la voluntad de poder; la denuncia no es una voluntad de poder, puede ser la antesala de una voluntad de poder, pero no es la voluntad de poder.

La izquierda europea y mundial, a esta vorágine depredadora de naturaleza y de ser humano destructiva que lleva adelante el capitalismo contemporáneo, tiene que anteponerle propuestas o iniciativas. La izquierda europea y las de todas partes del mundo tenemos que construir un nuevo sentido común; en el fondo, la lucha política es una lucha por el sentido común, por el conjunto de juicios y de prejuicios, por la forma de cómo de manera simple, la gente, el joven estudiante, profesional, la vendedora, el trabajador y el obrero ordenan el mundo.

Ese es el sentido común, la concepción del mundo básica, de cómo ordenamos la vida cotidiana, la manera de cómo valoramos lo justo y lo injusto, lo deseable y lo posible, lo imposible y lo probable; y la izquierda mundial y europea tienen que luchar por un nuevo sentido común, progresista, revolucionario y universalista, pero es obligatoriamente un nuevo sentido común.

En segundo lugar, necesitamos recuperar el concepto de democracia. La izquierda siempre ha reivindicado la bandera de la democracia, es nuestra bandera, es la bandera de la justicia, de la igualdad, de la participación, pero para eso debemos desprendernos de la concepción de la democracia solamente como un hecho meramente institucional.

¿La democracia son instituciones?, sí, son instituciones, pero es mucho más que institución. ¿La democracia es votar cada cuatro o cinco años?, sí, pero es mucho más que eso. ¿Es elegir el parlamento?, ¿Es

respetar las reglas de la alternancia?, sí, pero es mucho más que eso.

Esa es la manera liberal, fosilizada de entender la democracia con la que a veces quedamos encerrados. La democracia son valores, principios organizativos del entendimiento del mundo: la tolerancia, la pluralidad, la libertad de opinión, de asociación, está bien, pero no son solamente principios; son instituciones, pero no solamente son instituciones.

La democracia es práctica, la democracia es acción colectiva, la democracia, en el fondo, es creciente participación en la administración de los comunes que tiene una sociedad. Hay democracia si en lo común que tenemos los ciudadanos participamos; si tenemos como común el agua, la democracia es participar en la gestión del agua; si tenemos como patrimonio común el idioma, la lengua, democracia es la gestión común del idioma; si tenemos como patrimonio común los bosques, la tierra, el conocimiento, democracia es gestión, administración común, creciente participación común en la gestión del bosque, del agua, del aire, de los recursos naturales.

Ha de haber democracia, hay democracia en el sentido vivo, no fosilizado del término, si la población y la izquierda ayudan y participan en una gestión común de los recursos comunes: instituciones, derechos y riquezas. Los viejos socialistas de los años setenta hablaban de que la democracia debería tocar la puerta de las fábricas; es una buena idea, pero no es suficiente, debe tocar la puerta de las fábricas, de los bancos, de las instituciones, de los recursos, de todo lo que sea común para las personas.

Me preguntaba nuestro delegado de Grecia sobre el tema del agua. ¿Cómo comenzamos nosotros en Bolivia? Por temas básicos de sobrevivencia, agua; y en torno al agua, que es una riqueza común que estaba siendo expropiada, el pueblo llevó a cabo una guerra, la recuperó para la población y luego recuperamos no solamente el agua, hicimos otra guerra social y nos lanzamos a recuperar el gas, el petróleo, las minas

y las telecomunicaciones. Y falta mucho más por recuperar, pero, en todo caso, este fue el punto de partida, la creciente participación de los ciudadanos en la gestión de los bienes comunes que tiene una sociedad y una región.

En tercer lugar, la izquierda tiene que recuperar la reivindicación de lo universal, de los idearios universales, de los comunes. La política en común, la participación como una participación en la gestión de los bienes comunes, la recuperación de los comunes como derecho, el derecho al trabajo, a la educación gratuita, a la salud, a un aire limpio, a la protección de la Madre Tierra, protección de la naturaleza son derechos, pero son universales; son bienes comunes universales frente a los cuales la izquierda revolucionaria tiene que plantearse medidas concretas, objetivas y de movilización.

Leía en el periódico cómo se estaban utilizando en Europa recursos públicos para salvar bienes privados; esa es una aberración, estaban utilizando el dinero de los ahorristas europeos para salvar la quiebra de los banco; estaban usando lo común para salvar lo privado. El mundo está al revés, tiene que ser al revés: usar los fondos privados para salvar y ayudar a los bienes comunes, no los bienes comunes para salvar los bienes privados. Los bancos tienen que tener un proceso de democratización y de socialización de su gestión, porque sino los bancos les van a quitar no solamente su trabajo sino su casa, su vida, su esperanza y todo, y eso es algo que no se puede permitir.

Pero también necesitamos reivindicar en nuestra propuesta como izquierda nuestra relación metabólica entre el ser humano y la naturaleza. En Bolivia, por nuestra herencia indígena, le llamamos a eso una nueva relación entre ser humano y la naturaleza. El presidente Evo Morales siempre dice: "la naturaleza puede existir sin el ser humano; el ser humano no puede existir sin la naturaleza", pero no hay que caer en la lógica de la economía verde, que es una forma hipócrita de ecologismo; hay empresas que aparecen ante ustedes, los europeos,

como protectoras de la naturaleza y por el aire limpio, pero estas mismas empresas nos llevan a nosotros a la Amazonía, a América o África todos los desperdicios que aquí se generan.

Aquí son protectoras y allá son depredadoras. Han convertido a la naturaleza en otro negocio y la preservación radical de la ecología no es un nuevo negocio, ni es una nueva lógica empresarial. Hay que restituir una nueva relación que siempre es tensa, porque la riqueza que va a satisfacer necesidades requiere transformar la naturaleza, y al transformar la naturaleza modificamos su existencia, el BIOS; pero al modificar el BIOS, como contrafinalidad, muchas veces, destruimos al ser humano y también a la naturaleza.

Al capitalismo eso no le importa porque eso es un negocio para él, a nosotros sí, a la izquierda sí, a la humanidad sí, a la historia de la humanidad sí le importa. Necesitamos reivindicar una nueva lógica de relación, no diría armónica, pero sí beneficiosa, mutuamente fructuosa entre entorno vital natural y ser humano, trabajo y necesidades.

Por último, no cabe duda de que necesitamos reivindicar la dimensión heroica de la política. Hegel veía a la política en su dimensión heroica, y siguiendo a Hegel, supongo, Gramsci decía que en las sociedades modernas, la filosofía de un nuevo horizonte de vida tiene que convertirse en fe en la sociedad, no solamente puede existir como fe al interior de la sociedad.

Eso significa que necesitamos reconstruir la esperanza, que la izquierda tiene que ser la estructura organizativa, flexible, crecientemente unificada que sea capaz de revitalizar la esperanza en la gente, un nuevo sentido común, una nueva fe, no en el sentido religioso del término, sino una nueva creencia generalizada por la que las personas apuestan heroicamente su tiempo, esfuerzo, espacio y dedicación.

Yo saludo lo que comentaba mi compañera cuando decía que hoy nos estamos reuniendo 30 organizaciones políticas, excelente, quiere decir que es posible unirse, salir de los espacios estancos de izquierda tan débil hoy en Europa. No pueden darse el lujo de distanciarse de sus compañeros; podrá haber diferencias en diez o veinte puntos, pero coincidimos en cien; esos cien que sean los puntos de apego, de cercanía, de trabajo y guardemos los otros veinte puntos para después.

Somos demasiado débiles como para darnos el lujo de peleas de capilla y de pequeños feudos, distanciándonos del resto, hay que asumir una lógica nuevamente gramsciana, articular, unificar y promover; hay que tomar el poder del Estado, hay que luchar por el Estado, pero nunca olvidemos que el Estado, más que una máquina, es una relación; más que materia, es idea; el Estado es fundamentalmente idea y un pedazo es materia, es materia como relaciones sociales, como fuerzas, presiones, presupuestos, acuerdos, reglamentos, leyes, pero es fundamentalmente idea como creencia de un orden común, de un sentido de comunidad.

En el fondo, la pelea por el Estado es la pelea por una manera de unificarnos, por un orden universal, por un tipo de universalismo que unifica voluntariamente a las personas, pero eso requiere, entonces, haber ganado previamente las creencias; haber derrotado a los adversarios previamente en la palabra, en el sentido común; haber derrotado previamente las concepciones dominantes de derecha en el discurso, en la percepción del mundo, en las percepciones morales que tenemos de las cosas.

Entonces, eso requiere de un trabajo muy arduo, la política no es solamente una cuestión de correlación de fuerzas, capacidad de movilización —que en su momento lo será—, es fundamentalmente convencimiento, articulación, sentido común, creencia, idea compartida, juicio y prejuicio compartido respecto a la idea del mundo. Y ahí las izquierdas no solamente tienen que contentarse con la unidad de las organizaciones de izquierda, tienen que expandirse hacia el ámbito de los

sindicatos, que son el soporte de la clase trabajadora y su forma orgánica de unificación, pero también hay que estar muy atentos, compañeros y compañeras, a otras formas inéditas de organización de la sociedad.

La reconfiguración de las clases sociales en Europa y en el mundo va a dar lugar a formas diferentes de unificación, formas más flexibles, menos orgánicas, quizás más territoriales, menos por centros de trabajo; todo es necesario, la unificación por centro de trabajo, territorial, temática e ideológica. Es un conjunto de formas flexibles frente a las cuales la izquierda tiene que tener la capacidad de vincular, proponer, unificar y de salir adelante.

Permítanme, a nombre del presidente y a nombre mío, felicitarles, celebrar este encuentro y desearles y exigirles, de manera respetuosa y cariñosa, ¡luchen, luchen! No nos dejen solos a otros pueblos que estamos luchando de maneras aisladas en algunos lugares, en Siria, en España, en Venezuela, en Ecuador, en Bolivia, no nos dejen solos; los necesitamos a ustedes y más aún a una Europa que no solamente vea a distancia lo que sucede en otras partes del mundo, sino a una Europa que nuevamente vuelva a alumbrar el destino del continente y el destino del mundo.

Felicidades y muchas gracias.

UN HORIZONTE DE ÉPOCA COMUNITARIO[3]

De manera directa considero que la situación de las izquierdas en Europa es dramática. En menos de 30 años la izquierda moderada y llamada socialista que antiguamente proclamaba la posibilidad de la construcción democrática del socialismo, hoy ha asumido de manera entusiasta y comprometida el programa de la derecha neoliberal. A su vez, la izquierda comunista que antes levantaba la bandera de una sociedad post-capitalista, se ha empequeñecido a reducidos espacios académicos y sindicales casi testimoniales; en tanto que la izquierda autonomista se ha refugiado en la ilusión de “cambiar el mundo” en micro espacios de la vida cotidiana mientras que la derecha agradece el monopolio absoluto de los asuntos del Estado que golpean las condiciones de vida de todo el pueblo europeo.

No cabe duda que hoy en Europa hay un señorío político intelectual de las fuerzas conservadoras neoliberales que asfixian las pulsiones más creativas e ilustradas de la sociedad. Uno se pregunta qué ha pasado, cómo es posible que hayamos llegado a esta situación en la que las facultades de economía, de filosofía, de ciencias políticas, los sindicatos, los jóvenes, el sentido común de la época hayan asumido posiciones tan conservadoras en un continente que hasta hace poco estaba caracterizado por el liderazgo cultural de las izquierdas, por grandes partidos comunistas compitiendo en las primeras posiciones electorales, y

---

3 Fragmento de la intervención de Álvaro García Linera en el Conversatorio “Marx, la izquierda europea y la transformación social”, realizado el 8 de abril de 2014 en Espace Niemeyer (Coupole), París, Francia, junto a Étienne Balibar y los investigadores marxistas Michael Löwy, André Tosel y Razmig Keucheyan.

acciones colectivas, obreras y estudiantiles que validaban el contrapoder de los movimientos sociales. ¿Cómo ha sido posible llegar a esta situación si apenas 60 años atrás, socialistas, comunistas y libertarios europeos eran protagonistas de primera línea de las experiencias de lucha antifascistas, si después de ello, la lucha del movimiento obrero ayudó a construir el Estado social de bienestar mundo y las universidades irradiaban un liderazgo intelectual, universalista que alumbraba las esperanzas de emancipación en el mundo entero?

¿Qué ha pasado para que todas esas luces esos aportes hoy se hayan extinguido? El neoliberalismo y su mediocre cultura de desesperanza mercantilizada se han apoderado del alma de la sociedad europea. Es una derrota temporal, tiene que ser así; pero es una derrota de la propia sociedad autoorganizada, es una derrota del movimiento sindical tradicional y es una derrota del pensamiento universalista que brilló en estas tierras. Algunos dirán, lo que pasa es que ha habido cambios técnicos, materiales en la economía global que han desorganizado las antiguas formas de lucha y las antiguas propuestas de emancipación social. Eso es cierto, pero esto ha sucedido siempre desde hace más de 200 años; el capitalismo es un proceso perpetuo de autotransformación material, técnico, organizativo que no bien instaura una forma generalizada de acumulación de riqueza, inmediatamente la transforma para hacer frente a las resistencias que el trabajo social ahí engendra. Y frente a ello los revolucionarios de hace 150 años, de hace 100 años, de hace 50 años siempre han sabido hallar el "eslabón más débil de la cadena", como decía Lenin, para enfrentar la dominación y potenciar las vías de emancipación. Sin embargo, hoy no sucede así; a la reorganización mundial del trabajo que ha extendido fragmentariamente la condición obrera incorporando la precariedad, la juventud y la profesionalización como la nueva cualidad de la obrerización híbrida, hoy no tiene un correlato de constitución pública y movilizada de estas caleidoscópicas identidades.

Otros dirán que ha habido duras derrotas electorales y políticas de las izquierdas, pero eso tampoco es una novedad en la historia continental

y mundial. Siempre hay derrotas; la vida de los revolucionarios y de los comunistas siempre está marcada por derrotas en medio de precarias victorias; pero justamente para eso se es revolucionario y comunista: para permanentemente aprender y remontar, a partir de la derrota, de las lecciones que dejan los fracasos temporales, y buscar los espacios, las acciones y los conceptos para sobreponerse a la adversidad mediante los nuevos caminos que expandan la acción colectiva emancipatoria.

Entonces no es solo una situación de derrotas políticas parciales o de cambios técnicos en la producción que explican la actual situación de desbande y de defensiva estratégica de las fuerzas revolucionarias europeas; lo que creo que hoy se vive aquí es una derrota intelectual y moral, es un vaciamiento del horizonte alternativo con la que la izquierda se define en el mundo. Y de ser así es una derrota más terrible, porque es una derrota que perforará la esperanza real en una posibilidad de vida distinta a la existente, en un porvenir que difiera del pre-establecido por el orden social dominante.

Ciertamente el fracaso de la Unión Soviética ha contribuido en parte a este vaciamiento cultural de esperanza histórica. En la medida en que las izquierdas europeas, ya sea de manera directa como referente a imitar, o indirecta, como referente a corregir, asociaban la construcción de una sociedad alternativa con la Unión Soviética, su derrota económica y cultural en los años 80, anuló cualquier posibilidad de opción al capitalismo realmente existente. Y es que el llamado “bloque Socialista” no sucumbió ante una guerra, en cuyos campos de batalla siempre queda la bandera de los mártires para ser levantada por las futuras generaciones. La derrota no tuvo nada de heroica y esto marcará el espíritu de la época; al contrario, fue un suicidio estatal ante la evidencia de la eficacia y el triunfo del capitalismo neoliberal en el núcleo mismo de lo que hasta entonces justificaba el “socialismo real”: a saber, el crecimiento económico, el desarrollo tecnológico, la distribución de riqueza. Y con ello vino una pérdida del sentido y dirección de la historia, es decir, un extravío de la voluntad de futuro.

La propia victoria conservadora careció de épica; el adversario se desvaneció y al frente quedaron, como siempre, las identidades fluidas de la división social, técnica y sexual del trabajo propias del capitalismo: trabajadores, si ya no sindicalizados, pero sí precarizados, fragmentados; pobres, mujeres, indígenas, migrantes recurrentemente aferrados a sentidos de pertenencia, pero, a diferencia de lo que sucedía anteriormente con las clases subalternas, carentes de un sentido de destino, es decir, sin alternativa viable de poder.

Y es que la gente no lucha solo porque es pobre o sufre agresiones. Por lo general la gente no lucha para cambiar el orden social de las cosas; por lo general soporta, elude, busca una salida personal al interior del orden dominante. Por lo general las clases subalternas negocian en una economía de demandas y concesiones, la tolerancia moral de las relaciones de dominación existentes. Se lucha para cambiar las relaciones de dominación cuando se sabe que hay una opción viable a su dominación, cuando se sabe que hay una opción viable a su pobreza o a su discriminación. Solo la confianza en una opción distinta a lo prevaleciente, la esperanza en una alternativa y en un futuro distinto y viable hace del subalterno y del explotado un sujeto en lucha en búsqueda de una emancipación.

Sin horizonte viable alternativo, las luchas se presentan como una dispersión caótica y fragmentada de esfuerzos desconectados y sin futuro; y no es como dicen los postmodernistas que vivamos una época en la que han desaparecido los “metarrelatos”. Lo que sucede es que al “gran relato” de la emancipación, le ha sustituido el “metarrelato” de la resignación que es un metarrelato vergonzante es decir, sin esperanza, sin heroísmo ante la vida. Todos los seres humanos necesitan de los grandes relatos de las grandes esperanzas que motorizan las fuerzas vitales de la sociedad, los disensos, las opciones, las divergencias y horizontes reales, es decir, la política misma. Y si bien hoy Europa se nos presenta como una sociedad abatida por la ausencia colectiva de esperanzas históricas, esto no tiene porque ser perpetuo. Existen condiciones de malestar ante

la precariedad laboral de la juventud, se expande la angustia ciudadana por la pérdida de derechos sociales para pagar la crisis financiera, pero en tanto no se ayude a producir horizonte alternativo, posibilidad de destino distinto, el malestar colectivo solo podrá engendrar la impotencia y la resignación individual. Ante ello, las izquierdas europeas tienen que dejar esa especie de procesión del luto por las antiguas derrotas; es tiempo de que se abandone la timidez autoculposa ante los errores del pasado y peor aún, hay que desertar del acompañamiento acomplejado y el rechazo sin convicción, de las políticas neoliberales.

Hacia atrás, hay luchas sociales que se ganaron; el Estado de bienestar, la Revolución del 17, la Revolución Cultural, la victoria militar de Vietnam, la Segunda Guerra Mundial, son victorias de todos, incluso de comunistas, de socialistas, de libertarios, de obreros, de campesinos, de jóvenes, de intelectuales. Esas luchas son un producto colectivo, son bienes colectivos comunes y muestran que la historia no se detiene; pero también ha habido fracasos, el socialismo real fue uno de ellos pero no podemos quedarnos en el estupor frente a la derrota o esconder el significado de ella paralizando el alma. Hay que remontar esos fracasos, tanto teórica como prácticamente. Necesitamos una izquierda sin complejos frente al porvenir; no porque haya fallado una opción de destino se ha anulado el porvenir. Las nuevas generaciones no podemos asfixiarnos en los terribles errores de las anteriores generaciones. La nueva generación tiene que asumir como experiencia los fracasos, las debilidades para no volver a repetir, pero a la vez para nuevamente seguir mirando e impulsando el porvenir y la esperanza social por ese porvenir. Son necesarios múltiples esfuerzos colectivos y plurales para construir estos nuevos horizontes de época como llamaba el filósofo Sartre; horizontes de una subjetividad social materialmente sustentadas y en torno a los cuales la gente es capaz de movilizarse y unificar sus luchas.

Y la primera tarea común que hoy tenemos las izquierdas, los revolucionarios, los socialistas, los comunistas, los libertarios, los

indianistas es salir del neoliberalismo que no solamente expropia el plusvalor social para depositarlo en pocas manos, la llamada "acumulación por desposesión" (Harvey); sino que también expropia la esperanza social, una especie de plusvalor moral que ha desplomado la voluntad y asociatividad emancipativa. La primera tarea que tenemos hoy es romper la creencia práctica de que el neoliberalismo es un régimen natural, un régimen insuperable un régimen que no tiene límite y que no tiene opción. Se necesita pues una pedagogía y un método que nos permita remontar ese sentido común de abatimiento y desmoralización histórica de la sociedad reivindicado una sociedad de transición postneoliberal que recupere y expanda los derechos sociales mediante la ampliación de los bienes comunes, estatales y sociales, que redistribuya la riqueza, que priorice el empleo y la nueva asociatividad laboral por encima de la renta bancaria. Se trata de una posibilidad real frente al abismo sin retorno del fosilizado recetario neoliberal.

No se trata del comunismo como inmediatez. Pero está claro que solo liberando las fuerzas sociales asfixiadas y desmoralizadas por décadas de embrutecimiento neoliberal, la interdependencia técnica del trabajo ya globalizado podrá hallar el correlato subjetivo y asociativo para plantearse no solo una transición sino ya un horizonte de época, que objetivamente tendrá que ser planetario, comunitario y naturalmente sustentable.

ESTADO, DEMOCRACIA Y SOCIALISMO[4]

La obra intelectual de Nicos Poulantzas está marcada por lo que podríamos denominar como una trágica paradoja. Él fue un marxista que pensó su época desde la perspectiva de la revolución, en un momento en el que los procesos revolucionarios se clausuraban o habían derivado en la restauración anómala de un capitalismo estatalizado. Sin duda, fue un marxista heterodoxo brillante y audaz en sus aportes sobre el camino hacia el socialismo, en un tiempo en el que justamente el horizonte socialista se derrumbaba como símbolo y perspectiva movilizadora de los pueblos.

Me gustaría detenerme en dos conceptos claves e interconectados del marxismo poulantziano, que nos permiten pensar y actuar en el presente: el Estado como relación social, y la vía democrática al socialismo.

Estado y principio de incompletitud gödeliana.

En relación al primer punto (el Estado como relación social), no cabe duda de que uno de los principales aportes del sociólogo marxista francés, es su propuesta de estudiar al Estado como una "condensación material de relaciones de fuerzas entre clases y fracciones de clases"[5].

---

4 Conferencia dictada por el Vicepresidente Álvaro García Linera, en la Universidad de la Sorbona de París, en el marco del "Coloquio Internacional dedicado a la obra de Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI", realizado el 16 de enero de 2015.

5 "Precisando algunas de mis formulaciones anteriores, diré que el Estado, capitalista en este caso, no debe ser considerado como una entidad intrínseca, sino –al igual que sucede, por lo demás, con el <<capital>>– *como una relación, más exactamente como la condensación material de una relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase, tal como se expresa, siempre de forma específica, en el seno del Estado.* (…) el Estado, como sucede con todo dispositivo de poder, es la condensación material de una *relación*". Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, México, 2005, pp. 154 y 175.

Pues claro, ¿acaso no se elige al poder ejecutivo y legislativo con los votos de la mayoría de la población, de las clases dominantes y dominadas? Y aunque, por lo general, los sectores populares eligen por sufragio a representantes de las élites dominantes, ¿acaso los elegidos no adquieren compromisos respecto a sus electores? ¿Acaso no existen tolerancias morales aceptadas por los votantes, que marcan los límites de acción de los gobernantes y cuyas transgresiones generan migraciones hacia otros candidatos o hacia movilizaciones sociales?

Cierto marxismo de cátedra sostenía que los sectores populares vivían perpetuamente engañados por el efecto de la "ilusión ideológica" organizada por las clases dominantes, o que el peso de la tradición de la dominación era tan fuerte en los cuerpos de las clases populares, que ellas solo podían reproducir voluntaria e inconscientemente su dominación. Definitivamente esto no es cierto. Pensar lo primero deriva inevitablemente en la suposición de que las clases populares son tontas a lo largo de toda su vida e historia; entonces, casi por definición, lo que constituye al menos una forma de biologizar la dominación, clausura cualquier posibilidad de emancipación. Por otra parte, la tradición tampoco es omnipresente, pues de serlo, las nuevas generaciones solamente deberían replicar lo hecho por las anteriores, y por consiguiente la historia sería una perpetua repetición del inicio de la historia. En ese caso, ¿cómo podríamos entender, por ejemplo, el que hoy vivamos en ciudades, a diferencia de nuestros antepasados, que vivían en cuevas? El sobredimensionamiento de la tradición es incorrecto, ya que aunque sin duda ella impregna y guía todas nuestras actitudes y posibilidades, nunca clausura las opciones nuevas que pueden aflorar. El papel de la tradición en la historia se puede entender perfectamente haciendo referencia al Teorema de Incompletitud gödeliano[6], de la siguiente manera:

---

6 Ver Gödel, K., *Sobre sentencias formalmente indecidibles de Principia Mathematica y sistemas afines, en Obras completas,* Alianza, Madrid, 2006, pág. 54. "Como es bien sabido, el progreso de la matemática hacia una exactitud cada vez mayor ha llevado a la formalización de amplias partes de ella, de tal modo que las deducciones pueden llevarse a cabo según unas pocas reglas mecánicas. (...) Resulta por tanto natural la conjetura de que estos axiomas y reglas basten para decidir *todas* las cuestiones matemáticas que pueden ser formuladas en dichos sistemas. En lo que sigue se

si así como demuestra Gödel en los sistemas formales de la aritmética, suponiendo un conjunto de axiomas no contradictorios, existen enunciados que no pueden demostrarse ni refutarse a partir de esos axiomas; en el abanico de infinitas posibles acciones humanas emergentes de las condiciones previas de las personas (de la tradición), hay opciones humanas y posibilidades históricas que no dependen ni derivan directamente de esa tradición. Y eso es lo que permite explicar el hecho de que la sociedad se transforma permanentemente a sí misma a pesar del peso histórico de las relaciones de dominación. La tradición de las relaciones de dominación que guían el comportamiento de las nuevas generaciones, dominantes y dominadas, a reproducir incesantemente esas relaciones de dominación, tienen espacios ("enunciados") que no se derivan de esa dominación, que no reproducen la dominación. Se trata de espacios de incertidumbre, de grietas intersticiales que escapan a la reproducción de la dominación y por los cuales emergen las esperanzas, los "enunciados" portadores de un nuevo orden social que pueden afectar al resto de los "enunciados" y "axiomas" (la tradición de la dominación), hasta transformarlos por completo. Se trata de lo que podríamos denominar el principio de incompletitud histórica, que deja abierta la posibilidad de la innovación, la ruptura y el quiebre, o, en otras palabras, de las revoluciones.

Entonces, queda claro que ni las clases populares son tontas ni la realidad

---

muestra que esto no es así, sino que, por el contrario, en ambos sistemas hay problemas relativamente simples de la teoría de los números naturales que no pueden ser decididos con sus axiomas (y reglas)".

De manera más simple, explica Hehner, "El punto importante del resultado de Gödel no es la existencia de enunciados verdaderos, pero indemostrables; lo importante es que es fácil diseñar una teoría incompleta en la que algunas de las sentencias imposibles de demostrar pretendan representar verdades. El resultado de Gödel dice que no hay un formalismo que describe completamente todos los formalismos (incluido él mismo). Pero es igualmente cierto que cada formalismo es completamente descriptible por otro formalismo (...). El Primer Teorema de Incompletitud de Gödel dice que una teoría particular, si es consistente, es incompleta... Cuando se descubre que una sentencia no es ni un teorema ni antiteorema, puede ser uno o el otro, a nuestra elección, mediante la adición de un axioma. El Segundo Teorema de Incompletitud de Gödel dice que este proceso de adición de axiomas no puede hacer a la teoría completa (y seguir siendo consistente). Cuando se añade un axioma a una teoría, se obtiene una teoría diferente". Hehner, E., *Embelleciendo a Gödel,* Universidad de Toronto, 1990, pp. 8 y 10.

es únicamente una ilusión, y tampoco la tradición es omnipresente. En medio de engaños, imposturas y herencias de dominación asumidas, la gente del pueblo también opta, escoge, aprende, conoce, decide y, por ello, elige a unos gobernantes y a otros no; reafirma su confianza o revoca sus esperanzas. Y así, en esta mezcla de dominación heredada y de acción decidida, los sectores populares constituyen los poderes públicos, forman parte de la trama histórica de las relaciones de fuerzas de esos poderes públicos, y cuando sienten que son burlados, se indignan, se asocian con otros indignados, y si ven oportunidad de eficacia, se movilizan; además, si su acción logra condensarse en la esperanza colectiva de un porvenir distinto, transforman sus condiciones de existencia.

Estas movilizaciones muchas veces se disuelven ante la primera adversidad o el primer logro; otras veces se expanden, generan adhesiones, se irradian a los medios de comunicación y generan opinión pública; mientras que en ciertas ocasiones, dan lugar a un nuevo sentido común. Y cuando esas demandas logran materializarse en acuerdos, leyes, presupuestos, inversiones, reglamentos, se vuelven materia de Estado.

Justamente esto es el Estado: una cotidiana trama social entre gobernantes y gobernados, en la que todos, con distintos niveles de influencia, eficacia y decisión, intervienen en torno a la definición de lo público, lo común, lo colectivo y lo universal.

Ya sea como un continuo proceso de monopolización de la coerción, de monopolización del uso de los tributos, de monopolización de los bienes comunes, de monopolización de los universales dominantes, de monopolización de la redacción y gestión de la ley que abarcará a todos; o como institución de derechos (a la educación, a la salud, a la seguridad, al trabajo y a la identidad), el Estado —que es precisamente todo lo anterior en proceso— es un flujo, una trama fluida de relaciones, luchas, conquistas, asedios, seducciones, símbolos, discursos que disputan bienes, símbolos, recursos y su gestión monopólica. El Estado definitivamente es un proceso, un conglomerado de relaciones sociales

que se institucionalizan, se regularizan y se estabilizan (por eso “Estado”, que tiene que ver con estabilidad), pero con la siguiente particularidad: se trata de relaciones y procesos sociales que institucionalizan relaciones de dominación político-económica-cultural-simbólica para la dominación político-económica-cultural-simbólica. El Estado es en casos una institución, una máquina de procedimientos, pero esa máquina de procedimientos, esa materialidad son relaciones, flujos de luchas cosificados que objetivizan la cualidad de las relaciones de fuerza de esos flujos y luchas sociales.

La sociedad, el Estado y sus instituciones son como la geografía apacible de una campiña. Parecen estáticas, fijas, inamovibles. Pero eso solo es la superficie; por debajo de esa geografía hay intensos y candentes flujos de lava que circulan de un lugar a otro, que se sobreponen unos frente a otros y que van modificando desde abajo la propia topografía. Y cuando vemos la historia geológica, con fases de duración de millones de años, vemos que esa superficie fue trabajada, fue fruto de corrientes de lava ígnea que brotaron sobre la superficie arrasando a su paso toda la anterior fisonomía, creando en su flujo, montañas, valles, precipicios; que con el tiempo, se solidificaron dando lugar a la actual geografía. Las instituciones son igual que la geografía: solidificaciones temporales de luchas, de correlaciones de fuerza entre distintos sectores sociales, y de un estado de esa correlación de fuerza que, con el tiempo, se enfrían y petrifican como norma, institución, procedimiento. En el fondo, las instituciones nacen de luchas pasadas y con el tiempo olvidadas y petrificadas; en sí mismas son luchas objetivadas, pero además, sirven a esas luchas, expresan la correlación de fuerzas dominante de esas luchas pasadas y que ahora, con el olvido funcionan como estructuras de dominación sin aparecer como tales estructuras de dominación. Se trata de una doble eficacia de dominación: son fruto de la dominación para la dominación; pero dominan, con el tiempo, sin aparecer como tales estructuras de dominación.

El Estado como proceso paradojal: materia e idea, monopolización y universalización.

Por lo tanto, el Estado es un conglomerado de instituciones paradojales. En primer lugar, representa relaciones materiales e ideales; en segundo lugar, es un proceso de monopolización y de universalización. Y en esta relación paradojal es donde anida el secreto y el misterio efectivo de la relación de dominación.

Decimos que el Estado es materia, porque cotidianamente se presenta ante el conjunto de las y los ciudadanos como instituciones en las que se realizan trámites o certificados, como leyes que deben ser cumplidas a riesgo de sufrir sanciones, y como procedimientos a seguir para alcanzar reconocimientos o certificaciones, por ejemplo, educativas, laborales, territoriales, etc. Además, el Estado materialmente se presenta también como tribunales, cárceles que recuerdan el destino del incumplimiento de la legalidad, ministerios donde se hacen llegar los reclamos y se exigen derechos, etc. Pero por otra parte, el Estado asimismo es idea y símbolo. De hecho, es más idea y símbolo que materia, y es el único lugar del mundo donde la idea antecede a la materia porque la idea-fuerza, la propuesta social, el proyecto de gobierno, la enunciación discursiva triunfante en la trama de discursos que define el campo social, devienen en materia estatal, en ley, decreto, presupuesto, gestión, ejecución, etc.

El Estado está constituido por un conjunto de saberes aprendidos sobre la historia, la cultura, las ciencias naturales o la literatura. Pero el Estado también representa las acreditaciones que validan las jerarquías militares, educativas o sociales detrás de las cuales organizamos nuestras vidas (sin saber bien de dónde vinieron); los miedos, las prohibiciones, los acatamientos respecto a lo socialmente correcto y lo socialmente punible; las aceptaciones a los monopolios reguladores de la civilidad; las tolerancias a la autoridad policial o civil; las resignaciones ante las normas que regulan los trámites, los derechos, las certificaciones; los procedimientos legales, financieros o propietarios, aprendidos, asumidos

y acatados; las señalizaciones entendidas sobre lo debido o indebido; la organización mental preparada para desenvolverse exitosamente en medio de todas esas señalizaciones sociales rutinarias; la cultura interiorizada por la escuela, por los rituales cívicos, por los reconocimientos instituidos y reconocidos como tales; todo eso es el Estado. Y en ese sentido, se puede decir que significa una manera de conocer el mundo existente y de desenvolverse en éste tal como ha sido instituido; de saber traducir en acción posible los símbolos del orden dominante instituido y saber desenvolver las acciones individuales o colectivas, ya sea como obreros, campesinos, estudiantes o empresarios, según esas cartas de navegación social que están inscritas en las oficinas, las escuelas, las universidades, el parlamento, los tribunales, los bancos, etc.

El Estado es el constante proceso de estabilización de las relaciones existentes (relaciones de dominación) en los cuerpos y marcos de percepción y de organización práctica del mundo de cada persona; es la constante formación de las estructuras mentales con las que las personas entienden el mundo existente y con las cuales actúan ante ese mundo percibido. Estado son, por tanto, las estructuras mentales, los esquemas simbólicos, los sistemas de interpretación del mundo que hacen que cada individuo sea uno con capacidad de operar y desenvolverse en ese mundo, que claramente está jerarquizado pero que al haberse hecho esquema de interpretación y acción posible en el cuerpo de cada persona, deja de ser visto como extraño y más bien deviene como un mundo "naturalizado" por el propio sistema de organización ideal del mundo objetivado en la mente y el cuerpo de cada individuo. Por lo tanto, el Estado es también un conjunto de ideas, saberes, procedimientos y esquemas de percepción, que viabilizan la tolerancia de las estructuras de autoridad instituidas. En cierta medida, se podría decir que el Estado es la manera en que la realidad dominante escribe su gramática de dominación en el cuerpo y en la mente de cada persona, en el cuerpo colectivo de cada clase social; y a la vez representa los procedimientos de producción simbólica, discursiva y moral con los que cada persona y cada cuerpo colectivo se mira a sí mismo y actúa como cuerpo en el

mundo. En ese sentido, se puede decir que el Estado es materia y es idea: 50 % materia, 50 % idea.

De la misma forma, en el otro eje de su dimensión paradojal, el Estado es un constante proceso de concentración y monopolización de decisiones, y a la vez un proceso de univerzalización de funciones, conocimientos, derechos y posibilidades.

El Estado es monopolio de la coerción (tal como lo estudió Weber[7]), pero también proceso de monopolización de los tributos (tal como fue estudiado por Norbert Elias[8]), de las certificaciones educativas, de las narrativas nacionales, de las ideas dominantes, es decir, de los esquemas de percepción y acción mental con los que las personas entienden y actúan en el mundo; en otras palabras, es proceso de monopolización

---

7 “Una asociación de dominación debe llamarse asociación *política* cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un *ámbito geográfico* determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo. Por *estado* debe entenderse un *instituto político d*e actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente”. Weber, M., *Economía y Sociedad. Esbozo de la sociología comprensiva,* Fondo de Cultura Económica, España, 2002, pp. 43-44.

8 “Nadie ha inventado los impuestos o el monopolio fiscal. Ningún individuo concreto, o una serie de ellos, ha trabajado con un plan fijo con este objetivo a lo largo de los siglos en los cuales se fue constituyendo lentamente esta institución. Los impuestos, como cualquier otra institución social, son un producto de la interacción social. Como si se tratara de un paralelogramo de fuerzas, los impuestos nacen de la lucha de los diversos grupos e intereses sociales, hasta que, por último, tarde o temprano aquel instrumento que se había desarrollado en un forcejeo continuo de las relaciones sociales de fuerza, se van convirtiendo en una organización o institución consolidada, admitida por los interesados de modo consciente y hasta, si se quiere, planificado. De este modo, y en relación con una transformación paulatina de la sociedad y con una traslación de las relaciones de fuerza, va cambiando también los suplementos ocasionales que recaudan los señores territoriales para una determinada campaña, o como dinero de rescate de los prisioneros o para la dote de los hijos convirtiéndose en tributos monetarios permanentes. A medida que va aumentando lentamente el sector monetario y mercantil en la sociedad de economía natural, al paso que, de una casa concreta de señores feudales surge lentamente una casa real que domina sobre un territorio más amplio, la *aide aux quatre cas* feudal va convirtiéndose también en impuestos”. Elias, N., *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987, pág. 431.

del sentido común, del orden simbólico[9], o siguiendo a Durkheim[10], de los principios morales y lógicos con los que las personas son lo que son en el mundo. La monopolización constante de los saberes y procedimientos organizativos del orden social, es la principal cualidad visible del Estado. Se trata de una monopolización de los principios organizativos de la vida material y simbólica de la sociedad.

Sin embargo, no puede existir monopolio legítimo (cualidad primaria del Estado), sin socialización o universalización de los procedimientos, saberes, conquistas, derechos e identidades. La alquimia social funciona de tal modo que la apropiación de los recursos (coerción, tributos, saberes, etc.), solo puede funcionar mediante la comunitarización general de ellos. En cierta medida, el Estado es una forma de comunidad, ya sea territorial, lingüística, educativa, histórica, mental, espiritual y económica; no obstante, esa comunidad solamente puede constituirse

---

9 “Si tuviera que apuntar una definición provisional de lo que llamamos ‘Estado’, diría que el sector del campo del poder, que podemos llamar <<campo administrativo>> o <<campo de la función público>>, el sector en el que se piensa sobre todo cuando se habla del Estado sin más precisiones, se define por la posesión de la violencia física y simbólica legítima. Hace ya varios años rectifiqué la célebre definición de Max Weber, que define el Estado como el <<monopolio de la violencia legítima>>, añadiendo una corrección <<monopolio de la violencia física y simbólica>>; se podría decir igualmente <<monopolio de la violencia física y simbólica legítima>>, en la medida en que el monopolio de la violencia simbólica es la condición de la posesión del ejercicio del monopolio de la violencia física”.
“Lo que deseo es mostrar cómo se ha configurado esta especie de gran fetiche que es el Estado o, para emplear la metáfora con la que podría explicarme, este ‘banco central de capital simbólico’, esta especie de lugar donde se genera y garantiza todas las monedas fiduciarias que circulan por el mundo social y todas las realidades que podemos designar como fetiches, ya se trate de un título escolar, de la cultura legítima, de la nación, de la noción de frontera o de la ortografía. Se trata pues, desde mi punto de vista, de estudiar la creación de este creador y garante de fetiches por los que toda la nación o parte de ella está dispuesta a morir”.
Bourdieu, P., *Sobre el estado*, Anagrama, Barcelona, 2014, pp. 14 y 173.

10 “Pues si, en cualquier coyuntura, los hombres no se entendieran sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la cantidad, de la cualidad, etc., todo acuerdo entre las inteligencias se volvería imposible y, con ello toda vida común. Además las sociedades no pueden abandonar al arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no solo tienen necesidad de un conformismo moral suficiente; hay un mínimo de conformismo lógico del que tampoco puede prescindir. Por esta razón ejerce el peso de toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias”. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa,* AKAL, Madrid, 1982, pp. 15-16.

en tanto se instituye para ser simultáneamente usurpada y monopolizada por unos pocos. El Estado es un proceso histórico de construcción de lo común, que ni bien está en pleno proceso de constitución como común, como universal, simultáneamente es monopolizado por algunos (los gobernantes); produciéndose precisamente un monopolio de lo común. El Estado no representa un monopolio de los recursos privados, sino un monopolio de los recursos comunes, de los bienes comunes; y justamente en esta contradicción se encuentra la clave del Estado, es decir, de la dominación social.

El Estado solo puede producirse en la historia contemporánea si produce (como fruto de las luchas y de las relaciones sociales) bienes comunes, recursos pertenecientes a toda la sociedad, como la legalidad, la educación, la protección, la historia cívica, los aportes económicos para el cuidado de los demás, etc.; pero estos bienes comunes únicamente pueden realizarse si al mismo tiempo de producirse, también se inicia el proceso de su monopolización, su concentración y su administración por unos pocos que, al realizar esa monopolización, consagran la existencia misma de los bienes comunes. Ahora bien, no puede existir una dominación impune. Ya que los bienes comunes son creados, permanentemente ampliados y demandados, pero solo existen si son a la vez monopolizados; todo ello no puede suceder como una simple y llana expropiación privada; de hacerlo, entonces el Estado dejaría de ser Estado y devendría en un patrimonio de clase o de casta, perdiendo legitimidad y siendo revocado.

El Estado será Estado, o en otros términos, la “condensación de correlación de fuerzas” poulantziana devendrá en una institución duradera de dominación (en Estado), solamente en la medida en que los monopolizadores de esos bienes comunes sean capaces de gestionar a su favor ese monopolio, haciéndoles creer, entender y aceptar a los demás que esos bienes comunes monopolizados en su gestión, son bienes comunes que favorecen también al resto (a los creadores y partícipes de esos bienes comunes). Allí radica el secreto de la

dominación: en la creencia experimentada de una doble comunidad, monopolizada en su administración por unos pocos, dejando por tanto de ser una comunidad real, para convertirse en lo que Marx llamaba una "comunidad ilusoria"[11], pero comunidad al fin.

La dominación estatal es la correlación de fuerzas sociales que instala en la vida cotidiana y en el mundo simbólico de las personas, una doble comunidad ilusoria. Por una parte, la comunidad de los bienes comunes que da lugar a los bienes del Estado, a saber, los tributos comunes (es decir, la universalización de la tributación), la educación común (es decir, la universalización de la educación escolar y universitaria), los derechos de ciudadanía (es decir, la universalización de los derechos jurídicos, sociales, políticos), las instituciones y las narrativas comunes (es decir, la universalidad de la comunidad nacional), los esquemas morales y lógicos de la organización del mundo (es decir, la universalización del sentido común y el orden simbólico de la sociedad). Nos referimos a bienes comunes construidos para todos (primera comunidad), pero que son organizados, propuestos y liderizados por unos pocos (primer monopolio); aunque a la vez, estos bienes comunes son repartidos y distribuidos para ser de todos los miembros del Estado (segunda comunidad), no obstante esa distribución es al mismo tiempo gestionada y regulada por unos pocos para que solo ellos puedan usufructuar en mayor cantidad, con mayor facilidad, y con capacidad real de decisión y administración, de ella (segundo monopolio).

Así, el Estado se presenta como un proceso de regulación jerarquizada de los bienes comunes. Únicamente podemos hablar de Estado

---

11 "(...) por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto *Estado* una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de los intereses de las clases (...)". Marx, C. y F. Engels, "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas" (I capítulo de *La ideología alemana),* en Marx, C. y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Progreso, Moscú (URSS), 1974, pág. 31.

(comunidad) cuando existen bienes comunes que involucran a toda la sociedad; pero esa comunidad solo puede gestionarse y usufructuarse de manera jerarquizada, y hasta cierto punto solamente si es expropiada por unos pocos (monopolio). De ahí que Marx haga referencia al Estado adecuadamente como una "comunidad ilusoria", pues el Estado es una relación social de fuerzas de construcción de bienes comunes que son monopolizados y usufructuados, en mejores condiciones, por unos pocos. Allí radica no solo la legitimidad del Estado, sino la legitimación o la naturalización de la dominación.

A ello se debe la continua fascinación hacia el Estado por parte de los distintos grupos sociales y especialmente de los proyectos emancipatorios de las clases plebeyas; en el fondo ahí está la búsqueda de la comunidad. Pero también ahí se encuentra la continua frustración de los proyectos, mientras no sean capaces de superar lo ilusorio de esa comunidad, a saber, la monopolización de la gestión y producción de la comunidad.

El proceso social llamado Estado es un proceso de formación de las hegemonías o bloques de clase; es decir, de la capacidad de un bloque histórico de articular en su proyecto de sociedad, a las clases que no son parte dirigente de ese proyecto. Sin embargo, en la lucha por el poder del Estado siempre existe una dimensión emancipadora, un potencial comunitario que deberá develarse al momento de la confrontación con las relaciones de monopolización que anidan en el proyecto o voluntad estatal.

Del fetichismo de la mercancía, al fetichismo del Estado (forma dinero y forma Estado).

Como se ve, el Estado no solo es una relación contradictoria de fuerzas por la misma diversidad de fuerzas e intereses que se confrontan, sino que también es una relación contradictoria por la lógica de su mismo funcionamiento; en ese sentido, es materia y es idea, es monopolio y es

universalismo. Y en la dialéctica sin fin de esas contradicciones radica también la clave de la conducción de las contradicciones de clase que se anudan en la relación Estado. Esa “comunidad ilusoria” (que es el Estado) es una contradicción en sí misma, pero una contradicción que funciona, y que solo puede realizarse en la misma contradicción como un proceso de construcción de Estado. Y esta magia paradojal solo puede funcionar a través de la acción de toda la sociedad, con la participación de todas las clases sociales, y para la propia acción y, generalmente, inacción, de ellas.

Para existir, el Estado debe representar a todos, pero solo puede constituirse como tal, si lo hace como un monopolio de pocos; y a la vez, si quiere afianzar ese monopolio no puede menos que ampliar la preservación de las cosas comunes, materiales, ideales o simbólicas, de todos. En ese sentido, el Estado se asemeja en su funcionamiento al dinero. En tanto monopolio, el Estado no puede estar en manos de todos, al igual que el dinero, que siendo distinto a cualquier valor de uso o producto concreto del trabajo humano, no se parece en nada a ninguno de ellos, con los que se mide y se intercambia. Sin embargo, el Estado solo puede ser Estado si garantiza la universalidad, un ser íntimo común a todos, un mínimo de bienes comunes para todos; lo mismo pasa con el dinero, que únicamente puede ser el equivalente general de todos los productos y garantizar la realización social de los valores de uso (de las mercancías), debido a que tiene algo que es común a cada uno de ellos independientemente de su utilidad: el trabajo humano abstracto (la universalidad del trabajo).

El dinero puede cumplir una función social necesaria: ser el medio para el intercambio entre los productores, de sus respectivos productos de su trabajo, porque representa algo común a todos esos productos: el trabajo humano abstracto. Igualmente, el Estado cumple una función social necesaria: reunir y unificar a todos los miembros de una sociedad en torno a una comunidad territorial, porque gestiona los bienes comunes a todos ellos. Sin embargo, el dinero cumple su función únicamente

sustituyendo el encuentro directo entre los productores, y apelando a una abstracción común de las cualidades concretas de los productos: el trabajo humano abstracto; al final, los productores que intercambian sus productos para satisfacer sus necesidades, lo hacen a partir de una abstracción y no a partir de sí mismos, ni tampoco por el control común sobre los productos de sus trabajos o por ser partícipes de una producción directamente social. La relación entre las personas está mediada por una abstracción (el trabajo humano abstracto), que a la larga es la que dirige y la que se sobrepone a los propios productores directos, dominándolos. Esto significa que los seres humanos se encuentran dominados por su propia obra, y así, el trabajo humano abstracto (el valor de cambio) se convierte en una entidad "altamente misteriosa"[12], que domina la vida de sus propios productores. Esto es lo que es el capitalismo en esencia.

Este mismo proceso de mistificación se presenta con el Estado. Existe la necesidad de la universalidad de las relaciones entre las personas, de la interdependencia y asociatividad en el terreno de la vida cotidiana, de los derechos, de la producción, de la cultura entre los miembros de la sociedad; mas, hasta el presente, esa asociatividad y esa comunidad no se ha materializado, de manera directa, como una "libre asociación de los propios productores" (Marx), sino mediante la producción monopolizada o la administración monopólica de los bienes comunes (materiales e inmateriales), de los derechos sociales de las identidades

12 "A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. (...) ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma. (...) Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores". Marx, K., *El capital*, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1987, pp. 87-88.

y coerciones, por parte de un bloque de la sociedad que deviene en bloque dirigente y dominante. En el fondo, las hegemonías duraderas también son formas de estatalidad de la sociedad.

La universalidad y la comunidad son una necesidad social, humana. Pero esa comunidad, desde la disolución de la comunidad agraria ancestral, hasta nuestros días, solo se ha presentado bajo la forma de su administración monopólica; es decir, bajo la forma de un bloque dirigente institucionalizado como Estado. Y al igual que la abstracción del dinero, esta relación de universalización monopolizada, de bienes comunes monopolizados por pocos, llamada Estado, también ha devenido en una relación-institución superpuesta a la propia sociedad, que adquiere vida propia, no solo en la vida cotidiana de las personas, sino en la propia vida intelectual y política. En el fondo, el "Estado-instrumento" de las izquierdas del siglo XX es un efecto de esta fetichización de la relación social concebida como cosa con vida propia.

Pero, ¿por qué las personas no pueden intercambiar directamente los productos de sus trabajos a partir de las cualidades concretas de éstos, teniendo que apelar a la forma dinero que a la larga se autonomiza y domina a los propios productores? Esa es en el fondo la gran pregunta cuya respuesta atraviesa los tres tomos de *El capital* de Marx. Y esa pregunta es completamente isomorfa a la siguiente: ¿por qué las personas no pueden construir una comunidad en sus quehaceres diarios, educativos, culturales, económicos y convivenciales, tienen que hallarla en el proceso de monopolización de los bienes comunes, es decir, en el Estado?

La forma dinero tiene pues la misma lógica constitutiva que la forma Estado, e históricamente ambas corren paralelas alimentándose mutuamente. Tanto el dinero como el Estado, recrean ámbitos de universalidad o espacios de socialidad humanas. En el caso del dinero, permite el intercambio de productos a escala universal, y con ello facilita la realización del valor de uso de los productos concretos del trabajo humano, que se plasma en el consumo (satisfacción de necesidades) de

otros seres humanos. No cabe duda que ésta es una función de socialidad, de comunidad. Sin embargo, se la cumple a partir de una abstracción de la acción concreta de los productores, validando y consagrando la separación entre ellos, que concurren a sus actividades como productores privados. La función del dinero emerge de esta fragmentación material de los productores-poseedores, la reafirma, se sobrepone a ellos y, a la larga, los domina en su propia atomización/separación como productores-poseedores privados; aunque únicamente puede hacer todo ello, puede reproducir este fetichismo, porque simultáneamente recrea socialidad, sedimenta comunidad, aun cuando se trata de una socialidad abstracta, de una "comunidad ilusoria" fallida, pero que funciona en la acción material y mental de cada miembro de la sociedad. De la misma forma, el Estado cohesiona a los miembros de una sociedad, reafirma una pertenencia y unas tenencias comunes a todos ellos, pero lo hace a partir de una monopolización-privatización del uso, gestión y usufructo de esos bienes comunes.

En el caso del dinero este proceso acontece porque los productores no son partícipes de una producción directamente social, que les permitiría acceder a los productos del trabajo social sin la mediación del dinero, sino como simpe satisfacción de las necesidades humanas. En el caso del Estado este proceso acontece porque los ciudadanos no son miembros de una comunidad real de productores, que producen sus medios de existencia y de convivencia de manera asociada, y que se vinculan entre sí de manera directa, sino que lo hacen mediados por el Estado. Por ello, podemos afirmar que la lógica de las formas del valor y del fetichismo de la mercancía, descrita magistralmente por Marx en el primer tomo de *El capital*[13], es sin duda la profunda lógica que también da lugar a la forma Estado, y a su fetichización[14].

---

13 Ver Capítulo I. La mercancía, en Marx, K., *El capital,* Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1987, pp. 43-102.

14 Por eso se puede afirmar, de manera categórica, que el núcleo de la teoría marxista sobre el Estado y el poder, es la teoría de las formas del valor tratada en el capítulo primero de *El capital.*

En esta conversión continua del Estado como condensación de los bienes, de los derechos, de las instituciones universales que atraviesan a toda sociedad, que simultáneamente es monopolizada y concentrada por unos pocos —pues si no, no sería Estado—, radica la clave del misterio del “fetichismo de la dominación”.

Al final, el Estado, sus aparatos y sus centros de emisión discursiva, de educación, persuasión y coerción, están bajo el mando de un conglomerado reducido de la sociedad (por eso es un monopolio), cuyo monopolio solo puede actuar si a la vez interactúa como adhesión, fusión y colaboración con los poseedores de otros monopolios del dinero, de los medios de producción y, ante todo, con la inmensa mayoría de la población que no posee monopolio alguno, pero que debe sentirse beneficiada, protegida y guiada por esos detentadores del monopolio estatal.

La subversión intersticial.

Cuando Poulantzas nos dice que el Estado es una relación entre las clases poseedoras y una relación con las clases populares, no solo está criticando la lectura del Estado como cosa, como aparato externo a la sociedad, que fue la que dio origen a las fallidas estrategias elitistas o reformistas de destrucción o de ocupación del Estado que supusieron, en ambos casos, la consagración de nuevas élites dominantes, ya sea por la vía armada o la vía electoral.

Pero además, Poulantzas también nos está invitando a reflexionar sobre el Estado como una relación que busca la dominación, y no como el punto de partida para explicar las cosas y establecer estrategias revolucionarias; más bien como el punto de llegada de complejos procesos y luchas sociales que dan lugar, precisamente, a la dominación. Entonces, la dominación no es el punto de partida para explicar la sociedad, sino por el contrario, el proceso, el devenir, el continuo artificio social lleno de posibilidades, a veces, de incertidumbres tácticas, de espacios huecos de la dominación, que son precisamente los espacios que habilitan la posibilidad de la emancipación o la resistencia.

Si como sostienen el reformismo y el ultraizquierdismo, el Estado es una máquina monolítica al servicio de una clase y, encima, el garante de la dominación ya consagrada, entonces, no existe un espacio para la posible liberación a partir de los propios dominados. Y de ser así, la emancipación solo puede venir pues de la mano de una "vanguardia" consciente e inmunizada contra las ilusiones de la dominación; es decir, de ciertos iluminados y especialistas que se encontrarían al margen de la dominación que aplasta los cerebros de las clases populares. Pero ¿cómo es que estos iluminados se pueden mantener al margen de la dominación?, ¿cómo es que no forman parte de la sociedad, ya que solo así se explica que no sean parte de la trama de la dominación? He ahí el gran misterio que los denominados artífices de las vanguardias nunca han podido responder para darle un mínimo de seriedad lógica a sus postulados.

Siguiendo ese razonamiento, la sustitución de clases y la emancipación de las clases populares solo podría venir desde "afuera" y no por obra de las propias clases populares; peor aún, solamente surgiría desde afuera de la sociedad, desde una especie de metasociedad que anidaría en los cerebros impolutos de una vanguardia. Ese fue justamente el discurso metafísico y el fallido camino del marxismo dominante del siglo XX y de las llamadas revoluciones socialistas, el horizonte derrotado por la victoria neoliberal mundial de fines del siglo XX. En ese sentido, repensar el marxismo vivo para el siglo XXI, el socialismo en nuestros tiempos, requiere superar esa trampa instrumentalista del Estado; y precisamente ahí se encuentra el aporte de Nicos Poulantzas.

En ese sentido, si la dominación no es el punto de partida para explicar el mundo, sino un proceso que se está creando a diario, que tiene que actualizarse y verificarse a diario, eso significa que ella no es un destino fatal o ineluctable. Justamente, es en los huecos de la dominación, en los intersticios del Estado y en su cotidiana incertidumbre de realización, que se encuentra, anida y surge la posibilidad de la emancipación. Tal como lo muestra la historia de las verdaderas revoluciones, en medio de

la pasividad, de la tolerancia consuetudinaria de las clases menesterosas, de las complicidades morales entre gobernantes y gobernados, es que de pronto algo salta, una memoria de organización se gatilla, las tolerancias morales hacia los gobernantes estallan, los viejos discursos de orden ya no convocan, y nuevos idearios e ideas (anteriormente marginales) comienzan a seducir y convocar cada vez a más personas. La dominación se quiebra desde el interior mismo del proceso de dominación.

El Estado como monopolio de decisiones universalizantes se ve interpelado desde adentro. Es como si su fundamento escondido de comunidad deseada emergiera en las expectativas de la población, dando lugar a la irrupción de voluntades colectivas que se reapropian de las capacidades de deliberación, imaginación y decisión; surgen esperanzas prácticas de maneras distintas de gestionar lo común. Ciertamente, a veces esas acciones prácticas se proyectan a otros representantes que simplemente reactualizan el funcionamiento de los viejos monopolios estatales con nuevos rostros. Pero si a pesar de ello, en el horizonte comienzan a despuntar nuevas creencias movilizadoras que alimentan el entusiasmo social (al principio, en pequeños sectores, luego, en regiones, y tal vez más tarde, a nivel nacional). Y cuando este despertar social no solo se condensa en nuevas personalidades elegidas, sino que revoca a las viejas élites representantes y desborda la representación electoral con nuevas formas de participación, de movilización extraparlamentaria, plebeya y, encima, busca sustituir los profundos esquemas mentales con los que la gente organiza moral y lógicamente su vida cotidiana. Cuando todo ello sucede, estamos ante procesos revolucionarios que afectan la estructura misma de las jerarquías sociales en la toma de decisiones, que diluye las viejas certidumbres sobre el destino, y lanza a la gente a participar y a creer en otras maneras de gestionar los asuntos comunes. En otras palabras, estamos ante una crisis general de Estado, cuya resolución solo puede transitar por dos vías: por una restauración de las viejas creencias o relaciones de fuerzas, o por unas nuevas relaciones de fuerza, creencias movilizadoras y modos de participación, es decir, por una nueva forma

estatal, cuyo grado de democratización social dependerá de la propia capacidad con la que los subalternos sean capaces de sostener, en las calles y en las instituciones, la participación en la gestión de lo común.

La lectura relacional del Estado propuesta por Poulantzas nos permite esa reflexión, pero también una crítica a lo que podríamos denominar "la propuesta abdicante respecto al poder del Estado", que aunque se mostraba débil en los tiempos del sociólogo griego, hoy en día está muy de moda en ciertos sectores de la izquierda desesperanzada.

Aquellos que proponen "cambiar el mundo sin tomar el poder"[15], suponen que las luchas populares, los saberes colectivos, los esquemas de organización del mundo, y las propias identidades sociales (nacionales o comunitarias), están al margen del Estado; cuando en realidad se trata de organizaciones de saberes e identidades, en unos casos, constituidos frente al Estado, pero reafirmados y legitimados precisamente por su eficacia ante y en el Estado, cuyos logros están inscritos como derechos de ciudadanía en el propio armazón material estatal. Y, en otros casos, promovidos desde el Estado, pero cuya eficacia radica en su capacidad de articular expectativas y necesidades colectivas, y que al hacerlo se convierten en hábito o memoria práctica de los propios sectores populares.

Esta lectura abdicante del poder, en realidad constituye la contraparte de la lectura instrumental del Estado, pues al igual que esta última supone que la sociedad y las clases subalternas construyen su historia al margen del Estado, y que éste existe al margen y por encima de las clases subalternas. Olvidan que en realidad el Estado no solo condensa la propia subalternidad de las clases, sino que es la subalternidad misma en estado institucional y simbólico; pero adicionalmente, el Estado también es la comunidad social, los logros comunes, los bienes colectivos conquistados, aunque bajo una forma fetichizada.

---

15 Holloway, J., *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy.* Revista Herramienta, Buenos Aires, 2002.

"Cambiar el mundo sin tomar el poder" es pensar que el poder es una propiedad y no una relación, que es una cosa externa a lo social y no un vínculo social que nos atraviesa a todos. En ese tipo de razonamiento y visión se deja inerme a las clases subalternas ante la realidad de su propia historia, de sus propias luchas por construir bienes comunes, de sus propias complicidades inertes con la estatalidad constituida. Es así entonces que "cambiar el mundo" deviene en una tarea de los "puros", de los "no contaminados", de los que no usan dinero, de los que no compran en los mercados, de los que no estudian en las instituciones estatales, de los que no cumplen las leyes; en otros términos, de los que están más allá de la sociedad, que se les presenta como "impura", "contaminada" o "falseada". De ahí que lo que intentan hacer es una revolución social sin sociedad, o construir otro mundo sin los habitantes reales del mundo. No entienden que la sociedad real, que el mundo social real, ha construido la estatalidad con sus logros y sus desdichas, ha labrado los bienes comunes y ha asistido a la expropiación silenciosa de esos bienes comunes suyos. Y que, si en algún momento ha de haber una revolución, ésta ha de ser hecha por esas personas "contaminadas" y estatalizadas que en un momento de su vida colectiva se sienten asfixiadas con esos monopolios de lo suyo, se sienten estafadas por los monopolizadores de sus bienes comunes, y se lanzan a la insumisión justamente porque viven el monopolio de su trabajo social y deciden romperlo desde la experiencia misma del monopolio, desde los intersticios del mismo Estado y desde su propia experiencia de la estatalidad.

"Cambiar el mundo sin tomar el poder" es la plegaria de una nueva vanguardia espiritual de "puros", que por serlo demasiado no tienen nada que ver con las clases subalternas, que en sí mismas son la condensación de luchas y de relaciones de poder; y que para dejar de ser clases subalternas, lejos de apartarse del "mundo contaminado del poder", trastocarán precisamente la estructura de esas relaciones de poder, es decir, se transformarán a sí mismas y, a través ello, al propio Estado que no expresa simplemente lo que ellas son en su subalternidad, sino que también hace de ellas lo que ahora son.

Por último, no deja de ser curioso el hecho de que esta posición abdicacionista hacia el Estado, en su aparente radicalismo de mantenerse al margen de cualquier contagio con el poder, lo hace dejando libres las manos de los sectores dominantes para que continúen administrando, discrecionalmente, las condiciones materiales de la dominación estatal. Eso significa que "no tomar el poder" se convierte en una elegante forma de dejar que quienes tienen el poder del Estado, lo sigan teniendo por todo el tiempo más que lo deseen; y lo peor, desarma a las mismas clases subalternas de sus propios logros en las estructuras institucionales del Estado y de su propia historia de luchas, que a la larga atraviesan el mismo Estado. Se pretende cambiar el mundo dejando de lado la historia y la experiencia de las luchas de clases de las personas que hacen el mundo. Y así, la historia recae nuevamente en manos de un puñado de personas "descontaminadas" de la malicia del poder en el mundo.

A la vanguardia ilustrada de la izquierda instrumental, le sustituye hoy la vanguardia espiritual de la izquierda abdicacionista. En ambos casos, el motor de la revolución no está constituido por las clases subalternas, ya sea por "ignorancia" o por "impureza", sino por unos pocos que habrán de restaurar un "mundo puro": el monopolio de los elegidos; ¡o sea, curiosamente un nuevo Estado!, solo que ahora sin las "ilusiones" y las "impurezas" de la plebe.

El repliegue a la autonomía local olvida que los sectores subalternos no son autónomos respecto al Estado: pagan impuestos, usan dinero, consumen servicios, van a la escuela, usan los tribunales, etc. Pero, además, al proclamar la lucha por fuera del Estado, dejan a los que lo controlan el monopolio absoluto de él y de las relaciones de dominación. Ciertamente, se trata de una posición elitista y, a la larga, conservadora, que se margina de las propias luchas sociales populares que inevitablemente pasan por el Estado y son Estado.

Ahora, permítanme mirar con estos ojos relacionales algo de los últimos

acontecimientos acaecidos en Francia[16]. El orden estatal es, también, un orden de educación, de saberes funcionales, de territorialización de los ciudadanos y de producción de expectativas lógicas y morales sobre el propio orden del mundo, de la familia, de los individuos. Sin embargo, no se trata de una producción cerrada automática. Ya mencionamos que tiene vacíos e incertidumbres; y es ahí, en esos espacios de incertidumbre, que entran en juego otras propuestas de producción de sentido, otros horizontes posibles, otras expectativas movilizadoras, individuales, grupales o sociales, que pueden ser de carácter político revolucionario, conservador, religioso, identitario, comunitario, entre otros.

Está claro que el Estado es el monopolio de las ideas-fuerza que orientan una sociedad. Sin embargo, si las expectativas estatales no se corresponden con la realidad experimentada por los grupos sociales, se forma una masa crítica de disponibilidad hacia nuevas creencias portadoras de esperanza y de certidumbre. Y esas disponibilidades a nuevas creencias pueden crecer más a medida que el Estado separa el orden real de las cosas respecto al orden esperado. Cuando esta separación entre lo real y lo ideal se agranda y abarca a más sectores (jóvenes, obreros, migrantes, estudiantes, etc.), se abre el espacio de una amplia predisposición a la revocatoria de las viejas creencias.

Dependiendo de la correlación de fuerzas entre los otros emisores discursivos alternativos, asistiremos a un crecimiento de identidades políticas de derecha, de izquierda, locales, comunitarias o religiosas. Y justamente eso es lo que está sucediendo en varios países de Europa, y en particular en Francia.

Por otro lado, el poder del Estado igualmente puede ser constructor

---

16 Hace referencia al ataque sufrido por el semanario satírico francés Charlie Hebdo, en el que mueren 12 personas, la mayoría miembros de la redacción de ese medio de comunicación, incluido su director, Stéphane Charbonnier.

de identidades sociales, de fracciones de clase movilizada, y de movilizaciones ciudadanas en torno a miedos o defensas colectivas. Es más, en ciertos momentos puede tener un papel altamente influyente en la promoción de identidades, pero nunca lo hace sobre la nada; es decir, ninguna identidad social puede ser inventada por el Estado. Más bien lo que hace el Estado es reforzar, promocionar, visibilizar, empoderar agregaciones latentes, expectativas potenciales, y esconder, devaluar, invisibilizar otras tantas identidades anteriormente existentes; aunque está claro que el Estado no hará nada que, de una manera u otra y a la larga, reafirme su propia reproducción y sus propios monopolios. El miedo puede ser un factor aglutinante, pero no es un factor de construcción de un nuevo orden ni de autodeterminación. Y tarde o temprano, la sociedad deberá peguntarse acerca de las condiciones históricas de la producción del miedo, y las acciones arbitrarias del Estado que hayan llevado a que la sociedad se sintiera como en un castillo asediado. El asedio al castillo nunca será una acción descabellada; siempre resultará ser una acción defensiva en contra de algún agravio histórico. Y esta no es la excepción.

La vía democrática al socialismo.

Finalmente, quisiera revisar rápidamente un segundo concepto clave en el último libro de Nicos Poulantzas; más específicamente en el último capítulo de ese libro, al que titula: “Hacia un socialismo democrático”.

Si el Estado capitalista moderno es una relación social que atraviesa a toda la sociedad y a todos sus componentes: las clases sociales, las identidades colectivas, sus ideas, su historia y sus esperanzas; entonces, el socialismo, entendido como la transformación estructural de las relaciones de fuerzas entre las clases sociales, necesariamente tiene que atravesar al propio Estado, que por otra parte no es más que la institucionalización material e ideal, económica y cultural, de esa correlación de fuerzas sociales. Y lo atraviesa justamente como la democratización sustancial de las decisiones colectivas, de la gestión de

lo común, como desmonopolización creciente de la producción de los universales cohesionadores; es decir, como irrupción de la democracia en las condiciones materiales y simbólicas de la existencia social.

De acuerdo a Poulantzas, siete son las características de esta vía democrática al socialismo:

1) Es un largo proceso, en el que (…)

2) Las luchas populares despliegan su intensidad en las propias contradicciones del Estado, modificando las relaciones de fuerza en su seno mismo (…)

3) Las luchas transforman la materialidad del Estado (…)

4) Las luchas reivindican y profundizan el pluralismo político ideológico (…)

5) Las luchas profundizan las libertades políticas, el sufragio universal de la democracia representativa.

6) Se desarrollan nuevas formas de democracia directa y de focos autogestionarios.

7) Todo eso acontece en la perspectiva de la extinción del Estado[17].

Cuando Poulantzas menciona que la vía democrática al socialismo es un "largo proceso", se refiere a que no se trata de un golpe de mano, un asalto al Estado, una victoria electoral o armada, ni mucho menos un decreto. Desde la lógica relacional, el socialismo consiste en la transformación radical de la correlación de fuerzas entre las clases

---

17 Poulantzas, N., *Estado, poder y socialismo,* Siglo XXI, México, 2005, pp. 307-326.

anteriormente subalternas, que ha de materializarse en distintos nodos institucionales del Estado que condensan precisamente esa correlación de fuerzas. Pero también —añadiríamos nosotros— significa, en esta misma lógica, continuas transformaciones en las formas organizativas de las clases laboriosas, en su capacidad asociativa y de participación directa, y, por sobre todo, en lo que denominamos como la dimensión ideal del Estado, es decir, en las ideas-fuerza de la sociedad, en el conjunto de esquemas morales y lógicos con los que la gente organiza su vida cotidiana.

De hecho, esta dimensión ideal del Estado —a veces soslayada por Poulantzas— quizás es la más importante a transformar, pues, incluso lo más material del Estado (los aparatos de coerción) son eficaces solamente si preservan la legitimidad de su monopolio; es decir, si existe una creencia socialmente compartida acerca de su pertinencia y necesidad práctica.

Entonces, la idea de proceso hace referencia a un despliegue de muchas transformaciones en las correlaciones de fuerzas, en la totalidad de los espacios dentro de la estructura estatal y también por fuera de ella; aunque sus resultados difieran en el tiempo. Pero, ciertamente, no se trata de una acumulación de cambios graduales al interior del Estado, tal como propugnaba el viejo reformismo.

Interpretando esto desde la experiencia boliviana, ese proceso significa un despliegue simultáneo de intensas luchas sociales en cada uno de los espacios de las estructuras estatales, donde se dan profundas transformaciones en las correlaciones de fuerza entre los sectores sociales con capacidad de decisión y en la propia composición material de esas estructuras estatales; esto es válido tanto para los sistemas de representación electoral (victorias electorales), para la administración de los bienes comunes (políticas económicas), y para la hegemonía política (orden simbólico del mundo).

La hegemonía es la creciente irradiación de una esperanza movilizadora en torno a una manera social de administrar los bienes comunes de todos los connacionales, pero también es la modificación de los esquemas morales y lógicos con los que las personas organizan su presencia en el mundo. Gramsci tiene razón cuando dice que las clases trabajadoras deben dirigir y convencer a la mayor parte de las clases sociales en torno a un proyecto revolucionario de Estado, economía y sociedad. Aunque Lenin también tiene razón, cuando afirma que el proyecto dominante debe ser derrotado.

Se dice que existen dos versiones respecto a la hegemonía política: la de convencer, gramsciana; y la de derrotar, leninista.

Nuestra experiencia en Bolivia nos enseña que la hegemonía es en realidad la combinación de ambas. Primero está el irradiar y convencer en torno a un principio de esperanza movilizadora (tal como lo demandaba Gramsci). Hablamos de un largo trabajo cultural, discursivo, organizativo y simbólico, que va estableciendo nodos de irradiación territorial en el espacio social, y cuya eficacia se pone a prueba al momento del vaciamiento y resquebrajamiento de las tolerancias morales entre los gobernantes y los gobernados, o momentos de disponibilidad social para revocar los esquemas morales y lógicos del orden social dominante.

Uno nunca puede saber con precisión cuándo emergerá ese momento de revocación de las antiguas fidelidades políticas y, de hecho, hay generaciones sociales, revolucionarios, académicos y líderes sociales, que trabajan décadas y mueren antes de ver algún resultado. Sin embargo, esos momentos de la sociedad en las que ella se abre a una revocatoria de creencias sustanciales sí existen; y entonces es ahí cuando la larga y paciente labor de construcción cultural, simbólica y organizativa pone a prueba su capacidad irradiadora para articular esperanzas movilizadoras, a partir de las potencias latentes dentro del propio tramado de las clases subalternas. La constitución de un "empate

catastrófico”[18] de dos proyectos sociales confrontados con capacidad de movilización, convencimiento moral e irradiación territorial propia de los procesos revolucionarios, surgirá de esta estrategia de “guerra de posiciones”[19].

Sin embargo, después llega un momento, que podemos llamar el “momento robesperiano”, en el que se debe derrotar la estructura discursiva y organizativa de los sectores dominantes, y ahí quien tiene razón es Lenin. Ningún poder se retira del campo de fuerzas por mera constatación o deterioro; no, al contrario, hace todo lo posible, incluso busca recurrir a la violencia para preservar su mando estatal. Entonces, en medio de una insurgencia social por fuera del Estado, y por dentro de las propias estructuras institucionales del Estado, se tiene que derrotar el viejo poder decadente, atravesando lo que se podría llamar un “punto de bifurcación”[20], en el que las fuerzas, acumuladas en

---

18 “Se puede decir que el cesarismo expresa una situación en la cual las fuerzas en lucha se equilibran de una manera catastrófica, o sea de una manera tal que la continuación de la lucha no puede menos que concluir con la destrucción recíproca. Cuando la fuerza progresiva A lucha con la fuerza regresiva B, no sólo puede ocurrir que A venza a B o viceversa, puede ocurrir también que no venza ninguna de las dos, que se debiliten recíprocamente y que una tercera fuerza C intervenga desde el exterior dominando a lo que resta de A y de B. (…) En el mundo moderno, con sus grandes coaliciones de carácter económico-sindical y político de partido, el mecanismo del fenómeno cesarista es muy diferente del que existió en la época de Napoleón III. (…) En el mundo moderno el equilibrio de perspectivas catastróficas no se verifica entre fuerzas que en última instancia pudiesen fundirse y unificarse, aunque fuera luego de un proceso fatigoso y sangriento, sino entre fuerzas cuyo contraste es incurable desde un punto de vista histórico, y que se profundiza especialmente con el advenimiento de formas cesaristas”. Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo*, *sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Madrid, 1980, pp. 71-72 y 74.

19 “La guerra de posición, en efecto, no está constituida sólo por las trincheras propiamente dichas, sino por todo el sistema organizativo e industrial del territorio que está ubicado a espaldas del ejército: y ella es impuesta sobre todo por el tiro rápido de los cañones, por las ametralladoras, los fusiles, la concentración de las armas en un determinado punto y además por la abundancia del reabastecimiento que permite sustituir en forma rápida el material perdido luego de un avance o de un retroceso. Otro elemento es la gran masa de hombres que constituyen las fuerzas desplegadas, de valor muy desigual y que justamente sólo pueden operar como masa”. Gramsci, A., *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno,* Nueva Visión, Madrid, 1980, pág. 80.

20 Ver García, Álvaro., “Estado y revolución: *empate catastrófico y punto de bifurcación”,* en *Compendio. Discursos oficiales del 22 de enero y 6 de agosto (2006-2012),* Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2012, pp. 35-44. También *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio,* Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2011.

todos los terrenos de la vida social a lo largo de décadas, se confrontan de manera desnuda, dando lugar a una nueva correlación y una nueva condensación de ellas. Y es que una correlación de fuerzas no deviene en otra sin una modificación de la fuerza en sentido estricto; por eso el cambio de dirección y de posición de la correlación de fuerzas requiere un "punto de bifurcación" o un cambio en las propias fuerzas que se confrontan. Por eso, la inclinación leninista por una "guerra de movimientos" (como la definía Gramsci), no es una particularidad de las revoluciones en "oriente" con una débil sociedad civil, sino una necesidad común frente a cualquier Estado del mundo, que en el fondo no es más que una condensación de correlación de fuerzas entre las clases sociales. La estrategia revolucionaria radica en saber en qué momento del proceso se aplica la "guerra de movimientos" y en qué otro la "guerra de posiciones"; el punto es que una no puede existir sin la otra.

Una vez atravesado el punto de bifurcación que reestructura radicalmente la correlación de fuerzas entre las clases sociales, dando lugar a un nuevo bloque de poder dirigente de la sociedad, nuevamente se tiene que volver a articular y convencer al resto de la sociedad, incluso a los opositores (que no desaparecen), aunque su articulación ya no será como clases dominantes, sino como clases derrotadas, es decir, desorganizadas y sin proyecto propio. Y aquí entonces entra nuevamente en escena Gramsci, con la lógica del convencimiento y la reforma moral e intelectual. En este caso, la fórmula es: convencer e instaurar, en palabras de Bloch, el "principio esperanza"[21]; en otros términos, derrotar al proyecto dominante e integrar en torno a los nuevos esquemas morales y lógicos dominantes al resto de la sociedad. He ahí la fórmula de la hegemonía política, del proceso de construcción de la nueva forma estatal.

---

21 Bloch, E., *El principio esperanza,* 3 Tomos, Trotta, Madrid, 2004.

A riesgo de esquematizar la idea del socialismo como proceso, podríamos distinguir entre los nudos principales, los nudos decisivos y los nudos estructurales que requiere una revolucionarización de forma y contenido social para un tránsito democrático hacia el socialismo.

Los nudos principales de revolucionarización de la correlación de fuerzas serían:

a) El gobierno

b) El parlamento

c) Y los medios de comunicación

Los nudos decisivos:

d) La experiencia organizativa autónoma de los sectores subalternos

e) La participación social en la gestión de los bienes comunes

f) El uso y función redistributiva de los recursos públicos

g) Y las ideas fuerza u horizontes de época con las que las personas se movilizan

Y los nudos estructurales:

h) Las formas de propiedad y gestión sobre las principales fuentes de generación de riqueza, en la perspectiva de su socialización o comunitarización

i) Los esquemas morales y lógicos con los que las personas conocen y actúan en el mundo, capaces de ir desmontando procesualmente los monopolios de la gestión de los bienes comunes de la sociedad.

Tenemos, entonces, nudos principales, decisivos y estructurales; pero no se trata de condensaciones de fuerzas graduales y en ascenso, sino de componentes concéntricos de las luchas de clases que revelan la composición social, económica, política y simbólica del campo social, de la trama social y del proceso estatal en marcha.

Cuando solo se dan cambios en los nudos principales, estamos ante renovaciones regulares en los sistemas políticos dentro del mismo orden estatal. Si los cambios se presentan en los nudos principales y en los nudos decisivos, estamos ante revoluciones democráticas y políticas que renuevan el orden estatal capitalista dominante bajo formas de ampliación democratizada de sus instituciones y derechos. Y cuando se dan cambios simultáneamente en los tres nudos (principales, decisivos y estructurales), nos encontramos ante revoluciones sociales que inician un largo proceso de transformación estatal, un nuevo bloque de clases dirigente, una democratización creciente de la política y de la economía, y —lo que es decisivo— un proceso de desmonopolización de la gestión de los bienes comunes de la sociedad (impuestos, derechos colectivos, servicios básicos, recursos naturales, sistema financiero, identidades colectivas, cultura, símbolos cohesionadores, redes económicas, etc.).

Retomando la propuesta de la vía democrática al socialismo propuesta por Poulantzas, ésta supone dos cosas más. En primer lugar, la defensa y ampliación del pluralismo político, de la democracia representativa. En la actualidad esto es una obviedad; sin embargo, hace 30 años, en la izquierda y en el marxismo, esa afirmación era una completa herejía porque la democracia representativa estaba asociada a la democracia burguesa. Y seguramente el mismo Poulantzas debió haber recibido, por esa afirmación, innumerables críticas de la izquierda radical "oficial" y las consiguientes excomuniones políticas.

En segundo lugar, Poulantzas también plantea la ampliación de los espacios de democracia directa. Derrumbadas las fidelidades oscurantistas que obligaban al pensamiento marxista a mutilarse y

silenciarse en el altar de la obsecuente defensa de unos regímenes que a la larga se mostraron como formas anómalas de capitalismo de Estado, ahora comprendemos que las libertades políticas y la democracia representativa son, en gran medida, resultado de las propias luchas populares; son su derecho de ciudadanía y forman parte de su acervo, de la memoria colectiva y de su experiencia política. Es cierto que la democracia representativa ayuda a reproducir el régimen estatal capitalista, pero también consagra los derechos sociales, unifica colectividades de clase y, lo que es más importante, es un terreno fértil para despertar posibilidades democráticas que van más allá de ella. Si bien la democracia representativa puede devenir en una democracia fósil que expropia la voluntad social en rituales individualizados que reproducen pasivamente la dominación, también expresa parte de la fuerza organizativa alcanzada de las clases subalternas, de sus límites temporales, y, ante todo, es el escenario natural en el que pueden desplegarse y despertarse formas democráticas y capacidades asociativas que van más allá de ella y del propio Estado.

Ciertamente, lo popular se constituye como sujeto político en las elecciones y en las libertades políticas, pero también está claro que lo popular rebasa lo meramente representativo; la irradiación democrática de la sociedad crea o hereda espacios de participación directa, de democracia comunitaria, de experiencia sindical y asambleística territorial, que también forman parte del pluralismo democrático de la sociedad. Esta dualidad democrática representativa y participativa-directa-comunitaria es la clave para el entendimiento de la vía democrática al socialismo.

De hecho, desde esta perspectiva, el socialismo no está asociado a la estatización de los medios de producción —que ayuda a redistribuir riqueza, pero que no es un tipo de propiedad social ni el inicio de un nuevo modo de producción— o a un partido único (que en el caso de Lenin, fue una excepcionalidad temporal ante la guerra y la invasión de siete potencias mundiales). El socialismo no puede ser nada menos que la ampliación irrestricta de los espacios deliberativos y ejecutivos

de la sociedad en la gestión de los asuntos públicos y, a la larga, en la producción y gestión de la riqueza social.

Al interior de la audaz reflexión poulantziana, la cuestión de las formas de propiedad de los recursos económicos en el socialismo, y de la complejidad y dificultad en la construcción de experiencias organizativas para implementar formas de propiedad social, de producción social de riqueza y de gestión social de la producción que vayan más allá de la propiedad estatal y privada capitalista, constituyen un tema central pendiente en sus escritos.

Volviendo a la trágica paradoja con la que caracterizamos el tiempo en que se desarrolla la obra de Poulantzas, quizás también en ella radique la virtud de su pensamiento. Él supo mirar más allá de la derrota temporal que se avecinaba para proponer los puntos nodales del resurgimiento de un pensamiento socialista; solo que para eso tuvieron que pasar más de 30 años. Es así que los socialistas y marxistas de hoy, tenemos mucho aún que aprender de este intelectual para entender el presente y para poder transformarlo.

SOCIALISMO COMUNITARIO DEL VIVIR BIEN[22]

Los bolivianos y la mayor parte de América Latina estamos viviendo una década extraordinaria de luchas y grandes conquistas populares.

La movilización de identidades populares, indígenas, campesinas, obreras y juveniles han cambiado y están cambiando las estructuras políticas y económicas dando lugar a la mayor concentración de gobiernos progresistas y revolucionarios de nuestra historia.

América Latina se ha puesto a la vanguardia mundial de la construcción de sociedades posneoliberales. Mientras que en el resto del mundo, el neoliberalismo aún sigue destruyendo sociedades y economías populares, en Latinoamérica ya no es más que un triste recuerdo arqueológico.

Hemos nacionalizado recursos naturales devolviendo a los Estados del continente la base material de la soberanía extraviada; hemos distribuido la riqueza entre los más necesitados, creando Estados sociales protectores y equitativos; hemos dinamizado y diversificado la economía, apuntalando la creatividad de los productores; millones de jóvenes han accedido a la educación escolar y universitaria y otros tantos al empleo, renaciendo en sus espíritus la esperanza de unas patrias dignas.

El continente está rompiendo tutelajes y padrinazgos obscenos y ha retomado su capacidad de decidir su propio destino.

---

22 Discurso del Vicepresidente Álvaro García Linera en la toma de posesión presidencial, 22 de enero de 2015, Asamblea Legislativa Plurinacional.

Las naciones indígenas oprimidas por siglos, los movimientos sociales explotados por décadas no solo han retomado el protagonismo histórico sino que, como en Bolivia, se han vuelto poder de Estado y hoy conducen el país.

Se ha avanzado en diez años más que en los 200 años anteriores. Pero no basta.

El despertar revolucionario de los pueblos ha abierto un horizonte de posibilidades mucho más profundo, mucho más democrático, mucho más comunitario, es decir socialista, al que no podemos renunciar, sino es a riesgo de una restauración conservadora en la que ni siquiera la memoria de los muertos estará a salvo.

Socialismo no es una etiqueta partidaria, pues, muchas veces, eso solo ha servido para camuflar la aplicación de la barbarie neoliberal.

Socialismo tampoco es un decreto, porque eso sería reducir la acción colectiva del pueblo a una decisión administrativa de funcionarios públicos.

Socialismo tampoco es estatizar los medios de producción. Eso ayuda mucho a redistribuir riqueza, pero la estatización no es una forma de propiedad comunitaria ni una forma de producción comunitaria de la riqueza.

El capitalismo es una civilización que ha subordinado todos los aspectos de la vida a una maquinaria de acumulación de ganancias. Desde el comercio, la producción, la ciencia y la tecnología, la educación, la política, el ocio, la naturaleza misma, todo, absolutamente todo ha sido pervertido para ser sometido a la dictadura del lucro.

Y para ello, paradójicamente, el capitalismo se ha visto obligado a despertar de manera mutilada, parcial, a fuerzas comunitarias, como la interdependencia entre los seres humanos, como el mercado mundial,

como la ciencia y las tecnologías o internet, pero para someterlas al servicio de la ganancia monetaria ilimitada de pocos.

Y es por ello que lo que algún día tendrá que sustituir al capitalismo como sociedad, necesariamente tendrá que ser otra civilización que libere e irradie a escala mundial todas esas fuerzas y poderes comunitarios hoy existentes, pero sometidos al lucro privado.

Marx llamaba a esto la Comunidad Universal; otros le llaman el Ayllu Planetario; otros el Vivir Bien. No importa el nombre, sino el contenido de comunitarización universal y total de todas las relaciones humanas y de los humanos con la naturaleza.

Pero, para que esta nueva civilización comunal triunfe se requiere un largo y complicado proceso de transición; un puente. Y a ese puente es que llamamos Socialismo.

El Socialismo es el campo de batalla dentro de cada territorio nacional entre una civilización dominante, el capitalismo aún vigente, aún dominante, pero decadente, enfrentado contra la nueva civilización comunitaria emergente desde los intersticios, desde las grietas y contradicciones del propio capitalismo. Comunitarismo inicialmente minoritario, como gotas en el desierto; luego como diminutos hilos de agua que a veces se secan, se interrumpen abruptamente, y luego renacen, y a la larga suman y se vuelven riachuelo; luego, río; luego, lago; luego, mar.

El socialismo no es una nueva civilización, no es una economía o una nueva sociedad. Es el campo de batalla entre lo nuevo y lo viejo, entre el capitalismo dominante y el comunitarismo insurgente. Es la vieja economía capitalista aún mayoritaria, gradualmente, asediada por la nueva economía comunitaria naciente. Es la lucha entre el viejo Estado que monopoliza decisiones en la burocracia y un nuevo Estado que cada vez democratiza más decisiones en comunidades, en movimientos sociales, en la sociedad civil.

Socialismo es desborde democrático, es socialización de decisiones en manos de la sociedad autoorganizada en movimientos sociales.

Socialismo es la superación de la democracia fósil en la que los gobernados solo eligen gobernantes, pero no participan en las decisiones sobre los asuntos públicos.

Socialismo es democracia representativa en el parlamento más democracia comunitaria en las comunidades agrarias y urbanas más democracia directa en las calles y fábricas. Todo a la vez, y todo ello en medio de un gobierno revolucionario, un Estado de los Movimientos Sociales, de las clases humildes y menesterosas.

Socialismo es que la democracia en todas sus formas envuelva y atraviese todas las actividades cotidianas de todas las personas de un país; desde la cultura hasta la política; desde la economía hasta la educación.

Y, por supuesto, Socialismo es la lucha nacional e internacional por la ampliación de los bienes comunes y de la gestión comunitaria de esos bienes comunes, como son el agua, la salud, la educación, la ciencia, la tecnología, el medio ambiente…

En el Socialismo coexisten muchas formas de propiedad y de gestión de la riqueza: está la propiedad privada y la estatal; está la propiedad comunitaria y la cooperativa. Pero hay solo una propiedad y una forma de administración de la riqueza que tiene la llave del futuro: la comunitaria, que solo surge y se expande en base a la acción voluntaria de los trabajadores, al ejemplo y experiencia voluntaria de la sociedad.

La propiedad y gestión comunitaria no puede ser implantada por el Estado. Lo comunitario es la antítesis de todo Estado. Lo que un Estado revolucionario, socialista, puede hacer es ayudar a que lo comunitario que brota por acción propia de la sociedad, se expanda, se fortalezca, pueda superar obstáculos más rápidamente. Pero la comunitarizacion

de la economía solo puede ser una creación heroica de los propios productores que deciden exitosamente asumir el control de su trabajo a escalas expansivas.

Socialismo es, entonces, un largo proceso de transición en el que Estado revolucionario y Movimientos Sociales se fusionan para que día a día se democraticen nuevas decisiones; para que día a día más actividades económicas entren a la lógica comunitaria en vez de la lógica del lucro.

Y como esta revolución la hacemos desde los Andes, desde la Amazonía, desde los valles, los llanos y el chaco, que son regiones marcadas por una historia de antiguas civilizaciones comunitarias locales; entonces, nuestro socialismo es comunitario por su porvenir, pero también es comunitario por su raíz, por su ancestro. Porque venimos de lo comunitario ancestral de los pueblos indígenas, y porque lo comunitario está latente en los grandes logros de la ciencia y la economía moderna, el futuro será, necesariamente, un tipo de socialismo comunitario nacional, continental y, a la larga, planetario.

Pero, a la vez, el Socialismo para el nuevo milenio que se alimenta de nuestra raíz ancestral, incorpora los conocimientos y las prácticas indígenas de diálogo y convivencialidad con la Madre Tierra.

El rescate del intercambio metabólico vivificante entre ser humano y naturaleza practicado por las primeras naciones del mundo, por los pueblos indígenas, es la filosofía del Vivir Bien; y está claro que no solo es la manera de enraizar el futuro en raíces propias; sino que, además, es la única solución real a la catástrofe ambiental que amenaza la vida entera en el planeta.

Por eso, el Socialismo del Nuevo Milenio solo puede ser democrático, comunitario y del Vivir Bien.

Este es el horizonte de época de la sociedad mundial. Y es este socialismo

democrático comunitario del Vivir Bien la única esperanza real para una regeneración de los pueblos y de la propia naturaleza.

Los revolucionarios no hemos venido para administrar de mejor forma o más humanitariamente el capitalismo. Estamos aquí, hemos luchado y seguiremos luchando para construir la Gran Comunidad Universal de los Pueblos.



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional

BOLIVIA